دارالمصنّفین شبلی اکیڈمی کا علمی و دینی ماہنامہ

معارف

جلد نمبر ۱۸۴		ماہ رمضان المبارک ۱۴۳۰ھ مطابق ماہ ستمبر ۲۰۰۹ء		عدد ۳

دارالمصنّفین شبلی اکیڈمی

پوسٹ بکس نمبر: ۱۹
شبلی روڈ، اعظم گڑھ (یوپی)
پن کوڈ: ۲۷۶۰۰۱

فہرست مضامین

شذرات

جسونت سنگھ کی کتاب Jinnah: India Partition Independence شائع ہونے سے پہلے تیز وتند مباحثہ کی موضوع بن چکی تھی۔ ۱۷/اگست کو اس کی اشاعت کے بعد اس میں مزید تیزی آگئی اور ہنوز اس کے رکنے یا دھیمے پڑنے کے آثار نظر نہیں آرہے ہیں۔ اس مباحثہ میں جس طرح کی تلخی اور تندی شامل ہوگئی ہے وہ حیرت انگیز ہے۔ حیرت انگیز اس لیے کہ اس میں جو باتیں کہی گئی ہیں وہ یکسر نئی نہیں ہیں۔ مولانا آزاد کے علاوہ متعدد محققین یہ باتیں پہلے بھی کہہ چکے ہیں جن میں عائشہ جلال کی کتاب The Sole Spokesman : Jinnah, The Muslim League and the Demand for Pakistan نے خاص طور سے علمی حلقوں میں بہت شہرت حاصل کی تھی۔ لیکن یہ تحقیقات اتنے وسیع پیمانے پر بحث کی موضوع نہیں بن سکیں۔ ساتھ ہی یہ بھی ایک امر واقعہ ہے کہ سرحد کے دونوں پار سرکاری سطح پر جو تاریخ لکھی، پڑھی اور پڑھائی جارہی ہے ان میں ان تحقیقات کا کوئی انعکاس نہیں پایا جاتا۔ بہرحال یہ بات واضح ہے کہ اس گرمی محفل کی باعث ان تحقیقات کی ندرت نہیں ہے۔ غالباً اس کا اصل سبب مصنف کا ذاتی پس منظر ہے۔ اس پس منظر کے کسی شخص سے اس طرح کی کتاب کی توقع نہیں کی جاسکتی تھی۔ مصنف بھارتیہ جنتا پارٹی کے موسسین میں شامل رہے ہیں۔ اس پارٹی کا سیاسی فلسفہ اتنا معروف ہے کہ اس کے بارے میں کچھ کہنا تحصیل حاصل کے مترادف ہوگا۔ تقسیم ملک اور اس سے جڑے ہوئے مسائل میں اس کا اپنا ایک مخصوص نقطۂ نظر ہے۔ اقلیتوں بالخصوص مسلمانوں کے سلسلہ میں ان کا ایک سوچا سمجھا موقف ہے۔ اس تکثیری معاشرہ والے ملک میں وہ جس قسم کا سیاسی نظام قائم کرنا چاہتی ہے اس کا وہ ببانگ دہل اظہار واعلان کرتی رہتی ہے۔ اپنی تمام تر روشن خیالی کے باوجود جسونت سنگھ اس کی تاسیس سے لے کر اس کتاب کی تصنیف کے ناقابل معافی جرم میں اس سے نکالے جانے تک نہ صرف یہ کہ اس میں شامل رہے ہیں بلکہ اس کی صف اول کے قائدین میں شمار ہوتے رہے ہیں، پارٹی کی جس میٹنگ میں ان کے اخراج کا فیصلہ کیا گیا اس میں شرکت کے لیے وہ شملہ پہنچ چکے تھے۔ پارٹی سے نکالے جانے کے بعد انہوں نے جن خیالات کا اظہار کیا ان سے صاف ظاہر ہے کہ ان کو اس انتہائی اقدام کی توقع نہیں تھی اور اس سے ان کو شدید صدمہ پہنچا۔ ظاہر ہے کہ یہ تعلق ان کو بہت عزیز تھا۔ ایسے پس منظر سے تعلق رکھنی والی شخصیت

کے قلم سے ایک ایسی کتاب کی تصنیف پارٹی کے لیے شدید صدمہ اور دوسروں کے لیے حیرت کی باعث ہے۔ظاہر ہے کہ کتاب سے غیر معمولی دل چسپی میں مصنف کے ذاتی پس منظر کا بڑا حصہ ہے۔

یہ صحیح ہے کہ جسونت سنگھ آر ایس ایس کے راستے سے بی-جے-پی میں نہیں آئے۔ان کی ٹریننگ کسی شاکھا کے بجائے ہندوستانی فوج میں ہوئی ہے جہاں وہ ایک افسر کی حیثیت سے کام کر چکے ہیں۔وہ لبرل خیالات کے حامل رہے ہیں۔البتہ ان کے لبرل نظریات پارٹی کی پالیسیوں پر کس حد تک اثر انداز ہوئے اس کا کوئی اشاریہ دستیاب نہیں ہے۔بی-جے-پی پر آر ایس ایس کی مکمل گرفت کے باوجود آخر تک وہ پارٹی کے ایک وفادار سپاہی کی حیثیت سے کام کرتے رہے۔انھوں نے پارٹی کو نہیں چھوڑا پارٹی نے ان کو چھوڑ دیا۔اخراج سے کچھ ہی دنوں پہلے وہ پارٹی کے نمائندہ کی حیثیت سے پبلک اکاؤنٹس کمیٹی کے چیرمین منتخب ہوئے۔اٹل بہاری باجپئی کے عہد حکومت میں وزارت دفاع اور وزارت خزانہ جیسے کلیدی عہدوں پر فائز رہے اور بظاہر بغیر کسی خاص ذہنی خلش کے پارٹی کی پالیسیوں کی تنفیذ میں مصروف رہے۔ ۲۰۰۲ء کے گجرات سانحہ کے بعد لال کرشن اڈوانی کی مخالفت کے باعث اٹل بہاری واجپئی نریندر مودی کو وزیراعلی کی حیثیت سے برطرف کرنے میں کامیاب نہیں ہوئے اور اس کے نتیجہ میں وزارتِ عظمی سے مستعفی ہونا چاہتے تھے تو انہیں استعفا واپس لینے پر آمادہ کرنے کا کام جسونت سنگھ نے کیا۔اگر اٹل بہاری واجپئی گجرات میں مسلمانوں کے قتل عام کے رد عمل میں وزارت عظمی سے مستعفی ہوگئے ہوتے تو یہ ایک تاریخ ساز واقعہ ہوتا۔ملک کی تاریخ میں اسے ایک یادگار واقعہ کی حیثیت حاصل ہوجاتی۔ہندوستان کے سیاسی منظرنامے اور خود بی-جے-پی پر اس کے دوررس اثرات مرتب ہوتے۔نریندر مودی کا وزیراعلی کی حیثیت سے باقی رہنا ممکن نہ ہوتا اور سہراب الدین شیخ اور عشرت جہاں جیسے بے شمار لوگ خون کے اس دریا سے گذرنے سے بچ جاتے۔اس لیے موجودہ صورت حال پر بہت زیادہ اظہار مسرت وشادمانی شاید بہت سمجھ داری کی بات نہیں۔

اس کتاب کی تصنیف کے پیچھے جو بھی عوامل رہے ہوں یہ ضرور ہے کہ اس سے تقسیم ملک اور اس کی ذمہ داری کا مسئلہ ایک بار پھر پوری قوت اور شدت سے بحث ونظر کا موضوع بن گیا ہے۔پرانے زخم کے ٹانکے پھر کھل گئے ہیں لیکن تکلیف کی شدت کے ساتھ ساتھ اس کے علاج کے امکانات بھی بڑھ گئے ہیں۔ظاہر ہے جب تک صحیح تشخیص نہیں ہوجاتی مرض کو وقتی طور پر دبایا تو جاسکتا ہے لیکن اس کا حتمی علاج نہیں کیا جاسکتا۔صورت حال یہ ہے کہ اس سانحہ پر ۶۲ سال کی طویل مدت گذر چکی ہے لیکن

آج بھی برصغیر کی آبادی کا بڑا حصہ اس کی صحیح تفصیلات سے ناواقف ہے۔ ایک ایسا واقعہ جس کے نتائج اتنے ہولناک اور تباہ کن تھے اس کے اسباب وعوامل اور اس میں اساسی کردار ادا کرنے والوں کے بارے میں آج بھی ایک بڑی اکثریت یکسر ناواقفیت کی شکار ہے۔ تعلیم گاہوں میں تقسیم ملک کی ایک ایسی تاریخ پڑھائی جاتی ہے جو حقیقت واقعہ کی عکاسی نہیں کرتی۔ تاریخ کا بنیادی فائدہ یہ ہے کہ اس کی رہنمائی میں ان غلطیوں سے بچا جاسکے جو ماضی میں انسانیت کے لیے تباہی کا باعث بن چکی ہیں۔ ایک زیرک انسان دوسروں کی غلطیوں سے سبق حاصل کرتا ہے۔ لیکن اس کے لیے جہاں دیدہ بینا اور عبرت پذیر قلب کی ضرورت ہے وہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ اس بات کی ضرورت ہے کہ ماضی کی تصویر کشی صحیح اور سچی ہو۔ مورخ کی ذمہ داری ہے کہ ماضی میں پیش آنے والے حادثات اور واقعات کو ان کی صحیح صورت میں اگلی نسلوں کے لیے محفوظ کردے۔ اس میں اس کی اپنی پسند و ناپسند، مذہبی معتقدات، قومی اور ملکی مصالح اور مفادات اور تحفظات اور تعصّبات کا دخل نہ ہو۔ بشری امکان کی حد تک مورخ کو معروضیت اور صداقت کا دامن نہیں چھوڑنا چاہیے۔ جدوجہد آزادی اور تقسیم ملک کی دستیاب تاریخ میں ان خصوصیات کا کس حد تک خیال رکھا گیا ہے اس کا پتہ لگانے کے لیے کسی غیر معمولی ژرف نگاہی کی ضرورت نہیں۔ اس کے نتیجہ میں دونوں ملکوں کے تعلقات میں مستقل کشیدگی اور بے اعتمادی کی فضا پائی جاتی ہے۔ خود ملک کے اندر آبادی کے مختلف اجزاء کے درمیان شک وشبہہ اور منافرت کے جذبات پروان چڑھتے ہیں۔ مسلمانوں نے اس جرم بے گناہی کی جو سزا بھگتی ہے اور بھگت رہے ہیں وہ محتاج بیان نہیں۔ اس لحاظ سے جسونت سنگھ قابل مبارک باد ہیں کہ انہوں نے اس بحث کو پھر چھیڑ دیا ہے اور تاریخ کے اس فراموش کردہ باب کو پھر سے کھول دیا ہے۔ بحث کی لَے اتنی تیز ہے کہ کسی ذی شعور انسان کے لیے اس سے صرف نظر ممکن نہیں۔ ان کی بات کا وزن اس لیے بھی زیادہ محسوس کیا جارہا ہے کہ ان کی حیثیت شہد شاھد من اہلہا کی ہے۔ انصاف کا تقاضا ہے کہ اب یہ مسئلہ حتمی طور پر حل کرلیا جائے اور صحیح صورت حال دنیا کے سامنے آجائے۔ مقدمہ کی سماعت کے بغیر جن کو اس ناکردہ جرم کی پاداش میں سزا دی جاچکی تھی اب اسے واپس لے لیا جائے۔ جب تک شکوک وشبہات کے یہ جالے دل ودماغ سے صاف نہیں ہوں گے یگانگت اور باہمی مفاہمت کی وہ فضا قائم نہیں ہوگی جو مغربی سامراجیت کے غلبہ سے پہلے اس ملک کا نشانِ امتیاز تھا۔ حق وانصاف کا تقاضا ہے کہ اس بحث کو اس کے منطقی نتیجہ تک پہنچایا جائے۔ اگر ایسا ہوجائے تو یہ یقیناً جسونت سنگھ کا ایک کارنامہ ہوگا جس کے لیے ان کو یاد رکھا جائے گا۔

مقالات

قرآن عظیم اور کائناتی زمینیں

زمینوں کی ایک خوف ناک طبعی حقیقت

مولانا سعید الرحمان ندوی

(۲)

ماحصل یہ ہے کہ ہمارے گرد ونواح میں اور بھی بہت ساری زمینیں ہیں، جن میں وقتاً فوقتاً مکلّف مخلوقات کو خلعت وجود سے نوازا جاتا رہتا ہے، ان میں سے بہت سی زمینیں آج بھی آباد ہیں اور بہت سی عذابوں کے ذریعے ختم ہوکر ویران پڑی ہیں اور مسلسل ہوتی بھی جارہی ہیں اور أَوَلَمْ يَرَوْا (کیا انہوں نے نہیں دیکھا) سے مترشح ہورہا ہے کہ ان میں سے بہت سی زندہ یا مردہ زمینیں ہماری رؤیت بصری یا علمی میں آ بھی سکتی ہیں، اس طرح یہ آخری دو بیانات اس باب کے سابقہ سارے ہی ارشادات کی تلخیص کرنے والے اور ان سب کو ایک ہی لڑی میں پرونے والے ہوجاتے ہیں، حسب ذیل آیت کریمہ بھی ہمارے اخذ کردہ اس مفہوم کو مزید موکد کرنے والی ہے:

أَلَـمْ يَـرَوْا إِلَـى الطَّيْرِ مُسَخَّرٰتٍ فِىْ جَـوِّ السَّـمَـآءِ، مَايُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللّٰهُ، إِنَّ فِـىْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ (نحل:۷۹)

کیا انہوں نے خلائے آسمانی میں اڑنے والوں کو نہیں دیکھا کہ وہ بھی تابع کردئے گئے ہیں؟ اللہ ہی انہیں تھامے ہوئے ہے، بے شک اس (مظہر ربوبیت) میں ایمان لے آنے والوں کے لئے بڑی نشانیاں موجود ہیں۔

ناظم، فرقانیہ اکیڈمی ٹرسٹ، بنگلور۔

قدیم اہل لغت کے مطابق جَوٌّ سے مراد ''زمین اور آسمان کا درمیانی پورا حصہ'' ہے:

الجو: ما بين السماء والأرض (الصحاح، لسان العرب)

نیز انہی ماہرین زبان سے اس کا ایک اور معنیٰ ''ہوا'' کا ہونا بھی منقول ہوا ہے:

الجو: الهواء (المفردات، القاموس المحيط، لسان العرب، تاج العروس) یہ دوسرے معنے اس لئے بھی مراد لئے گئے تھے کیوں کہ اس زمانے کی معلومات کے مطابق ہوا زمین اور آسمان کے درمیانی پورے حصے پر محیط تھی:

الهواء : الجو ما بين السماء والأرض (لسان العرب، تاج العروس)

لہذا جب جَوٌّ کا وجود زمین اور آسمان کے درمیانی پورے حصے میں تھا، اور موجودہ آیت میں خدائی مراد مفرد طور پر صرف اسی ایک لفظ کے ذریعے پوری ہو رہی تھی تو اِس وقت ذہنوں میں سوال ابھرتا ہے کہ یہاں اس کی اضافت آسمان کی جانب کرتے ہوئے جَوِّ السَّمَآءِ کیوں کہا گیا؟ کیوں کہ اس سے تاکید بھی مراد نہیں ہوسکتی ہے اگر بات ایسی ہی ہوتی تو ''جَوِّ الْأَرْض'' کی اصطلاح زیادہ مناسب ہوتی مگر عصر حاضر میں یہ ''خدائی معمہ'' نہایت صفائی کے ساتھ حل ہوگیا ہے، قدیم دور میں خلا کا کوئی تصور نہیں تھا جب کہ جدید تجرباتی ومشاہداتی سائنس کی رو سے ہمارا کرۂ ہوا سطح زمین سے تقریباً ڈیڑھ ہزار کلومیٹر کی بلندی تک ہی محدود ہے، جس کے بعد خلا کا بیکراں سمندر شروع ہوکر کھربوں نوری سال کی مسافت تک جاری رہتا ہے، اس طرح کرۂ ہوا کا تعلق زمین سے ہوتا ہے تو خلا کا آسمان سے، ایک فضائے ارضی (atmosphere) ہے تو دوسرا خلائے آسمانی (space)، اس سے بخوبی ظاہر ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ نے اسی خلائے آسمانی پر دلالت کرنے کے لئے جَوِّ السَّمَآءِ کی تعبیر قصداً پیش کی ہے، اس طرح یہ آیت کریمہ فضائے ارضی اور خلائے آسمانی دونوں کے ہی علاحدہ اور آزادانہ وجود کو منصوص طور پر اور نہایت بلیغ تعبیر کے ذریعے ثابت کرنے والی بھی ہوجاتی ہے، اب غور کیا جاسکتا ہے کہ خلائے آسمانی میں اڑنے والے یہ طَيْرٌ سابقہ دونوں ارشادات ہی کی طرح زمینوں کے علاوہ اور کیا ہوسکتے ہیں؟ ثابت ہوتا ہے کہ یہاں بھی طَيْرٌ کا استعمال زمینوں کے معنے میں بطور کنایہ ہی کیا گیا ہے۔

نیز بغیر کسی اضافت کے مُسَخَّرٰتٍ خبر دے رہا ہے کہ جس طرح ہماری زمین اس وقت ہمارے تابع کی گئی ہے ٹھیک اسی طرح وہ زمینیں بھی وہاں آباد دیگر مخلوقات کی خدمت گار بنائی گئی ہیں، اسی لئے اس کے بعد إِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ کے ذریعے ہمیں یہ سبق دیا جارہا ہے کہ یقیناً اس امر میں ایمان لے آنے والوں کے لئے بڑی نشانیاں موجود ہیں، یہاں تعبیر کی یہ مماثلت بھی ملحوظ رہے کہ طَيْرٌ کے لئے جس طرح پچھلے ارشاد میں مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمٰنُ (رحمٰن ہی انہیں تھامے ہوئے ہے) کہا گیا تھا، ٹھیک اسی طرح یہاں انہیں مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللّٰهُ (اللہ ہی انہیں تھامے ہوئے ہے) کہا جارہا ہے، لفظی مشابہت معنوی وحدت کی جانب اشارہ کرتی ہے، چنانچہ دوبارہ غور کیا جاسکتا ہے کہ صرف ایک اضافت سے قرآن حکیم کس قدر عظیم علمی وتکوینی حقائق کی جانب نہایت بلیغ اشارات کردیتا ہے، جو مناسب وقت پر دو دو چار کی طرح واضح ہوجاتے ہیں، طَيْرٌ کے اس مفہوم کی مزید تائید کے لئے حسب ذیل آیات بھی ملاحظہ ہوں:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّٰهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صٰٓفّٰتٍ، كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيْحَهُ، وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ بِمَا يَفْعَلُوْنَ. وَلِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ، وَإِلَى اللّٰهِ الْمَصِيْرُ

(نور: ۴۱-۴۲)

کیا تم نے مشاہدہ نہیں کیا کہ آسمانوں اور زمینوں میں جو کوئی ہے وہ بھی اور خود اپنے بازو پھیلائے ہوئے اڑنے والے بھی اللہ ہی کی تسبیح کرتے ہیں؟ چنانچہ ہر ایک اپنی نماز اور اپنی تسبیح جانتا ہے اور وہ جو کچھ بھی کررہے ہیں اللہ اسے خوب اچھی طرح جانتا ہے اور آسمانوں اور زمینوں کی بادشاہت اللہ ہی کے لیے ہے اور اسی کے طرف لوٹ کر جانا ہے۔

ان آیات میں ساتوں آسمانوں اور ان میں موجود ساری ہی زمینوں پر مشتمل کل کائنات پر باری تعالیٰ کی ملکوتیت اور اس کے جاہ وجلال کا بیان ہورہا ہے، اس عمومی وآفاقی بیان کے بیچوں بیچ اپنے بازو پھیلا کر واقع ہونے والے الطَّيْرُ پرندوں جیسی حقیر اور موقع ومحل کے لحاظ سے نہایت غیر مناسب مخلوق نہیں بلکہ سابقہ ارشادات ہی کی طرح زندگی سے متصف اس

کائنات کی عملی اکائیاں قرار پانے والی زمینیں ہی ہوسکتی ہیں، چنانچہ یہاں یُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ کے بعد وَالطَّیْرُ صٰٓفّٰتٍ کا دوبارہ اعادہ فرما کر انسان کو یہ تلقین کی جارہی ہے کہ نہ صرف آسمانوں اور زمینوں کی کل مخلوقات اپنے خالق ومعبود کی تسبیح کررہے ہیں بلکہ وہ ساری زمینیں جن میں یہ بود وباش اختیار کئے ہوئے ہیں خود وہ بھی اپنے بازو پھیلائے ہوئے تسبیح وتہلیل میں مصروف اور اپنی اپنی زندگی پر شکر بجالارہی ہیں، وَالطَّیْرُ صٰٓفّٰتٍ کے اسی مفہوم کو موکد کرنے کے لئے اگلی آیت میں وَلِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ (آسمانوں اور زمینوں کی بادشاہت اللہ ہی کے لئے ہے) کے ذریعے یہ بتایا جارہا ہے کہ ان زمینوں کی یہ تسبیح وتہلیل اور شکرگزاری باری تعالیٰ کی بادشاہت وملکیت میں ہونے ہی کی وجہ سے ہے، یہاں تعبیر کا یہ حکیمانہ اختلاف بھی ملحوظ رہے کہ زمینوں پر دلالت کرنے کے لئے ایک ساتھ دو الفاظ الْأَرْضُ کو حقیقی طور پر اور الطَّیْرُ صٰٓفّٰتٍ کو مجازاً اور بطور کنایہ لایا گیا ہے، چنانچہ اس سے اور اب تک کے سارے مجازی استعمالات کے ملاحظہ سے بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ یہ تدبیر الٰہی ایک جانب متقدمین کو خواہ مخواہ کے کسی اشکال واضطراب سے بچانے اور دوسری جانب متاخرین پر کلام اللہ کے عظیم علمی وعقلی اعجاز کو ظاہر کرنے کے دہرے مقصد کے حصول کی خاطر قصداً اپنائی گئی ہے۔

اب تک کے مباحث سے بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ قرآن حکیم قیامت کے مجموعی اور آفاقی ظہور سے قبل اللہ کے سرکش اور نافرمان بندوں پر دو الگ الگ اقسام کے عذابوں کا تذکرہ کرتا ہے، عذاب کی ایک قسم وہ ہے جو جزوی اور علاقائی ہوتی ہے، جیسے وہ مختلف عذاب جو اس زمین کی موجودہ نسل انسانی کی بہت سی اقوام پر وقفے وقفے سے نازل ہوئے، مثلاً قوم نوحؑ، قوم لوطؑ، قوم ہودؑ وغیرہ اقوام کے عذاب، جب کہ دوسری قسم کا عذاب وہ ہے جو کسی بھی زمین کو عمومی طور پر اپنی آغوش میں لے لیتا ہے اور وہاں کی ساری ہی موجودات کو صفحۂ ہستی سے مٹا دیتا ہے، جسے وہ زمین کی موت سے تعبیر کرتا ہے، چنانچہ یہی وہ دوسری قسم کے عذاب ہیں جو اس وقت ہمارا موضوع بحث ہیں، قرآن حکیم کائناتی سطح پر اس عمومی عذاب کا فلسفہ اس طرح بیان کرتا ہے، جس سے ہماری موجودہ مراد کو مزید تقویت حاصل ہوتی ہے:

إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيٰوةِ الدُّ نْيَا كَمَآءٍ أَنْزَلْنٰهُ مِنَ السَّمَآءِ فَاخْتَلَطَ بِهٖ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ، حَتّٰى إِذَآ أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قٰدِرُوْنَ عَلَيْهَآ أَتٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْنَهَارًا فَجَعَلْنٰهَا حَصِيْدًا كَأَنْ لَّمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ، كَذٰلِكَ نُفَصِّلُ الْاٰيٰتِ لِقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ (یونس: ۲۴)	دنیوی زندگی کی مثال ٹھیک اس پانی کی سی ہے جسے ہم نے آسمانوں سے برسایا، پھر اس کے ساتھ مل کر زمینوں کا سبزہ نکلا، جس سے انسان اور جانور کھاتے ہیں، یہاں تک کہ جب زمینیں اپنی رونق پر پہنچ چکیں اور آراستہ ہوگئیں اور ان کے باشندے سمجھ بیٹھے کہ وہ اس پر بالکل قابض ہو چکے ہیں تو (اچانک) ان پر ہمارا حکم رات کو یا دن کو آ پہنچا، سو ہم نے انہیں ایسا صاف کر دیا گویا کہ وہ کل آباد ہی نہیں تھیں، اسی طرح ہم غور کرنے والوں کے لئے نشانیوں کو کھول کھول کر بیان کرتے ہیں۔

الفاظ قرآنی سے بالکل عیاں ہے کہ اس آیت میں کلام عمومی نوعیت کا ہے، جس سے مستنبط ہوتا ہے کہ یہاں بیان کردہ دنیوی زندگی سے مراد کسی بھی زمین کی زندگی ہوسکتی ہے، نیز یہاں چونکہ اَلْاَرْضُ کا استعمال اَلسَّمَآءُ کے سیاق میں ہو رہا ہے اس لئے اس ترکیب سے ساری آسمانی زمینیں مراد ہیں، چنانچہ یہاں زمینوں کے ایک پورے حیاتیاتی دور کی تصویر کشی نہایت بلیغ اسلوب میں کی جارہی ہے، ابتدا میں بقرہ والی آیت میں مردہ زمینوں کو بارش کے پانی سے زندہ کرنے کے بعد ان میں ہر طرح کے جاندار پھیلا دئے جانے کا بیان تھا، یہاں ٹھیک اسی حقیقت کو قدرے تفصیل سے بیان کیا جارہا ہے کہ آسمانوں سے پانی برسانے کی وجہ سے زمینیں زندہ ہوئیں اور سبزہ نکل آیا، جسے استعمال میں لانے کے لئے انسان اور جانور پیدا کئے گئے، پھر وقت کے ساتھ ساتھ زبردست مادی ترقی ہوئی، اس ترقی کے نشے میں انسان اتنا بدمست اور مادیت سے مخمور اور اپنی ہنرمندیوں پر اس قدر گھمنڈ میں مبتلا ہوگیا کہ وہ روحانیت اور خدا شناسی کو یکسر فراموش کر بیٹھا، اس کے نتیجے میں عذاب الٰہی اچانک آ پہنچا اور اس کا وجود صفحۂ ہستی سے مٹا دیا گیا اور صرف اسی کا وجود نہیں بلکہ سارے ہی مظاہر حیات و لوازمات زندگی کو

بھی نیست و نابود کر دیا گیا، جس سے زمینیں اس طرح مردہ ہوگئیں کہ گویا وہ اس سے قبل کبھی آباد ہی نہیں تھیں اور ان کی بربادی کا بھی یہ عالم کہ اس کے بعد اگر کوئی ان کا مشاہدہ کرے تو وہ انہیں زمینوں میں شمار کرنے ہی میں تردد میں پڑ جائے فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَّمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ (سو ہم نے انہیں ایسا صاف کر دیا گویا وہ کل آباد ہی نہیں تھیں)، لہٰذا یہاں بطور عبرت غور کیا جاسکتا ہے کہ یہ مختصر مگر نہایت بلیغ قرآنی تعبیر اب تک ہماری معلومات و مشاہدے میں قدرے تفصیل سے آئی مریخ وغیرہ زمینوں کی کس قدر حقیقت پر مبنی تصویر کشی کر رہی ہے، آج بھی اس قدر دلائل و شواہد کے باوجود اہل سائنس اس اچنبھے میں پڑے ہیں کہ آیا انہیں زمینوں میں شمار کیا جائے یا نہیں، قرآن مجید ایک اور جگہ زمینوں کی موت و حیات اور پانی سے اس کے گہرے تعلق کو اس طرح اجاگر کرتا ہے:

وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَآئِنُهٗ، وَمَا نُنَزِّلُهٗٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ وَأَرْسَلْنَا الرِّيٰحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَأَسْقَيْنٰكُمُوْهُ، وَمَآ أَنْتُمْ لَهٗ بِخٰزِنِيْنَ وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيٖ وَنُمِيْتُ وَنَحْنُ الْوٰرِثُوْنَ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِيْنَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِيْنَ وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ، إِنَّهٗ حَكِيْمٌ عَلِيْمٌ (حجر: ۲۱-۲۵)	ہمارے پاس ہر چیز کے خزانے ہیں، مگر ہم اسے ایک معلوم مقدار ہی میں اتارتے ہیں اور ہم نے پانی سے لدی ہوئی ہوائیں بھیجیں، پھر ہم نے آسمان سے پانی برسایا، پھر اسے تمہیں پلایا، مگر تم اسے جمع کر رکھنے پر قادر نہیں ہو، یقیناً ہم ہی زندہ اور مردہ کرتے ہیں، اور ہم ہی وارث بھی بن جاتے ہیں اور ہم تم میں سے اگلوں کو بھی جانتے ہیں اور پچھلوں کو بھی، بیشک آپ کا رب ہی ان سبھوں کو جمع کرے گا، یقیناً وہ بڑی حکمت والا بڑا جاننے والا ہے۔

غور کیا جاسکتا ہے کہ یہاں زمینوں کی لفظی صراحت کے بغیر کتنی معنویت کے ساتھ ساری بات ٹھیک انہیں کے تناظر میں کی جارہی ہے، مگر جب ان آیات کے سیاق پر نظر ڈالی

جائے تو معلوم ہوگا کہ مسلسل پچھلی پانچ آیات سے، جس کی ابتدا وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَآءِ بُرُوْجًا وَّ زَيَّنّٰهَا لِلنّٰظِرِيْنَ (یقیناً ہم نے آسمان میں برج بنادئے ہیں اور ناظرین کے لئے اسے آراستہ بھی کر دیا ہے) کے ذریعے کی گئی ہے، کلام آسمان میں مختلف کہکشاؤں کی تخلیق اور وہاں زمینوں کو پھیلا کر ان میں مخلوقات کے لئے اسباب معیشت کی فراہمی ہی پر ہو رہا ہے، پھر موجودہ آیات میں ان اسباب میں سب سے اہم اور بنیادی عنصر "پانی" کا بیان قدرے تفصیل سے کیا جارہا ہے، چنانچہ مردہ زمینوں کو پانی کے ذریعے زندہ کئے جانے اور انہیں ان کی مخلوقات سمیت ایک اور مرتبہ موت کی نیند سلا کر مسطح اور چٹیل میدان بنادئے جانے وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيٖ وَنُمِيْتُ (یقیناً ہم ہی زندہ اور مردہ کرتے ہیں) کے بعد ایک بڑی طویل مدت تک یہاں کوئی بھی مخلوق آباد نہیں کی جاتی ہے اور نہ ہی ان زمینوں کا کوئی وارث ہوتا ہے، جیسا کہ آج مریخ وغیرہ زمینوں کا حال ہے، لہذا اس دوران ان کی وارث دوبارہ تنہا اللہ ہی کی ذات ہوجاتی ہے وَنَحْنُ الْوٰرِثُوْنَ (ہم ہی ان کے وارث بھی بن جاتے ہیں) پھر تخلیق و تخریب کے اس کائناتی پس منظر میں وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِيْنَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِيْنَ (ہم تم میں سے اگلوں کو بھی جانتے ہیں اور تم ہی میں سے پچھلوں کو بھی) کے ذریعے ان ساری زمینوں میں ان کے سابقہ اور آئندہ زندہ ادوار میں بسائی جانے والی مخلوقات کی خبر دی جارہی ہے اور آخر میں وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ، إِنَّهُ حَكِيْمٌ عَلِيْمٌ (بے شک آپ کا رب ہی ان سبھوں کو جمع کرے گا، یقیناً وہ بڑی حکمت والا بڑا جاننے والا ہے) کے ذریعے اس مفہوم کو مزید تقویت پہنچائی جارہی ہے کہ مخلوقات کے اس محیر العقول وسیع و عریض اور نہایت قدیم کائنات میں بسائے اور پھیلائے جانے میں باری تعالیٰ کی کوئی زبردست حکمت و مصلحت اور منصوبہ بندی کارفرما ہے اور یہ کہ وہ اپنی بے مثال ہمہ دانی و ہمہ علمی کی بنیاد پر ایک دن ان سارے اولین و آخرین کو ہر خطۂ کائنات سے چن چن کر باز پرس کی خاطر جمع بھی کرے گا، چنانچہ اس وقت دوبارہ غور کیا جاسکتا ہے کہ سابق میں بُرُوْجٌ سے مراد کہکشاں لے کر ان میں صرف چاندوں کے وجود سے ان کے ساتھی اور مرکز زمینوں کے لازمی وجود پر کیا گیا ہمارا استدلال کس قدر درست اور مطابق واقعہ ہے۔

ملاحظہ ہو کہ یہاں ان تمام زمینوں کی ساری ہی متقدم مخلوقات کا تعارف ہم سے الْمُسْتَقْدِمِيْنَ مِنْكُمْ (تم ہی میں سے اگلے) کے ذریعے کیا جارہا ہے کہ وہ سب کی سب ہم ہی میں سے یعنی ہم انسانوں ہی کی ہیں! اورصرف اتنا ہی نہیں بلکہ اس کے بعد الْمُسْتَأْخِرِيْنَ لاکر اس پر ایک اور اضافہ یہ بھی کیا جارہا ہے کہ ان میں آگے چل کر بسائی جانے والی متاخر مخلوقات بھی ٹھیک انہی کی قبیل سے ہوں گی، اس طرح اوپر (اعراف: ۱۰۰) کے تحت اس تعلق سے معزز قارئین سے کئے گئے ہمارے وعدے کی تکمیل کی یہ پہلی مثال ہے، اس نوع کی مزید مثالیں ابھی آگے بھی پیش ہونے والی ہیں، انشاءاللہ العزیز اس موضوع کے مختلف مزید گوشوں پر بھی سیر حاصل بحث ہم اپنے اگلے مضمون میں کریں گے، مزید برآں قرآن مجید انہی الْمُسْتَقْدِمِيْنَ کو (یٰس: ۳۱- ۳۳) کے تحت ہماری زمین کے پس منظر میں كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُوْنِ (ہم نے ان سے قبل کتنی ہی نسلوں کو ہلاک کردیا ہے) اور (مریم: ۹۳-۹۸) کے تحت کائناتی تناظر میں كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنْ قَرْنٍ (ہم نے ان سے قبل کتنی ہی نسلوں کو ہلاک کردیا ہے) کہتا ہے، جس سے وہاں پر وضع کیا گیا ہمارا یہ کلیہ مضبوط تر ہوجاتا ہے کہ قَرْنٌ سے مراد کسی بھی زمین کے ایک زندہ دور کی پوری انسانی مخلوق ہوتی ہے، اب حسب ذیل آیت پاک ملاحظہ ہو جو اس مفہوم کو مزید تقویت پہنچاتے ہوئے یہاں پائے جانے والے ابہام کی مزید توضیح بھی کرنے والی ہے:

وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيْشَتَهَا، فَتِلْكَ مَسٰكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَنْ مِّنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيْلًا، وَكُنَّا نَحْنُ الْوٰرِثِيْنَ (قصص:۵۸)	کتنی ہی ایسی بستیوں کو ہم نے ہلاک کردیا ہے جو اپنی خوش عیشی پر اترانے والی تھیں، سو وہ ان کے مسکن ہیں جن کے بعد وہ کم ہی آباد ہوئے اور ان کے وارث ہم ہی بنے۔

یہ آیت اپنے متصل مابعد والی آیت سے مل کر کائناتی تناظر میں ایک اہم آفاقی حقیقت کا انکشاف کرنے والی ہے، لہذا ہم اس آخری آیت پر کلام آگے کریں گے، اس وقت موضوع بحث یہاں مذکور صرف پہلی آیت ہے، چنانچہ سابقہ آیات میں وَ إِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِ وَنُمِيْتُ وَ نَحْنُ الْوٰرِثُوْنَ کے ذریعے زمینوں کے صریح ذکر کے بغیر ہی ان کی موت وحیات کا جو

معنی خیز سبق دیا گیا تھا یہاں ٹھیک یہی درس بطور کنایہ قَرْيَةٌ اور مَسٰكِنُ کہہ کر دیا جارہا ہے، اسی لئے اس مفہوم پر دلالت کرنے کے لئے دونوں جگہ یکسانیت کے ساتھ وَكُنَّا نَحْنُ الْوٰرِثِيْنَ کی تعبیر دہرائی جارہی ہے، تعبیر کی یہ مماثلت معنوی یگانگت کی جانب بلیغ اشارہ کرتی ہے۔

پھر فَتِلْكَ مَسٰكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَنْ مِّنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيْلًا (سو وہ ان کے مسکن ہیں جن کے بعد وہ کم ہی آباد ہوئے) کے ذریعے یہ فائدہ پہنچاتے ہوئے کہ اِن کے اُن اجڑے دیاروں میں سے بعد میں بہت ہی کم کو آباد کیا گیا ہے ہمیں اس سے عبرت حاصل کرنے کی تلقین کی جارہی ہے، ملحوظ رہے کہ اوپر ٹھیک اسی مفہوم کی تعبیر أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صٰٓفّٰتٍ وَّيَقْبِضْنَ (کیا انہوں نے اپنے اوپر اڑنے والوں کو اس حال میں نہیں دیکھا کہ ان میں بہت سے اپنے بازو پھیلائے ہوئے ہیں اور بہت سے انہیں سمیٹ بھی رہے ہیں) کے ذریعے ہمیں ان سے تنبہ حاصل کرنے پر ابھارا گیا تھا، اس طرح یہ دونوں فقرات باہم ایک دوسرے کی تفسیر وتوجیہ کرنے والے ہیں، اس وقت وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا مَا حَوْلَكُمْ مِّنَ الْقُرٰى بھی مستحضر رہے جس کے ذریعے ہمارے اطراف واکناف کی بستیوں کو ہلاک کردئے جانے کی خبر دی گئی تھی، چنانچہ آخر الذکر ان دونوں فقرات کے ذریعے موجودہ ارشاد اور زیادہ مضبوط ومستحکم ہو جاتا ہے۔

پچھلے ارشاد ربانی میں الْمُسْتَأْخِرِيْنَ کے ذریعے عمومی طور پر ساری کائناتی زمینوں میں آگے بھی مزید انسانی نسلوں کو بسائے جانے کا جو نہایت دوررس اور انقلاب انگیز پیغام دیا جارہا ہے اس میں خود ہماری زمین بھی بنفس نفیس شامل ہے اور وہ ہو بھی کیوں نہیں سکتی ہے، جب کہ اس طرح کے متعدد ادوار کو وہ پہلے بھی اپنے اوپر بتا چکی ہے اور خود سابقہ قرآنی تصریحات ہی کے مطابق ہمارے بعد بھی وہ مکمل طور پر انتشار وپراگندگی کا شکار اور نیست ونابود ہونے والی نہیں ہے، لہذا اب اس مفہوم کی مزید تائید وتقویت کے لئے حسب ذیل تین الٰہی بیانات بھی ملاحظہ ہوں:

اِعْلَمُوْٓا أَنَّ اللّٰهَ يُحْيِ الْأَرْضَ بَعْدَ	جان لو کہ اللہ زمینوں کو ان کی موت کے بعد بھی
مَوْتِهَا، قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْاٰيٰتِ لَعَلَّكُمْ	زندہ کرے گا، تمہاری سمجھ بوجھ ہی کی خاطر ہم

تَعۡقِلُوۡنَ (حدید:۱۷) نے نشانیوں کو کھول کھول کر بیان کر دیا ہے۔

زمینوں کی موت وحیات پر جاری ہماری موجودہ بحث سے بخوبی ظاہر ہے کہ یہاں بھی اَلۡاَرۡضُ کا استعمال بطور اسم جنس ہوا ہے، جس سے ہمارا عمومی کلیہ اور زیادہ مدلل و مستحکم ہوجاتا ہے، یہاں نہایت دوٹوک الفاظ میں اور اِعۡلَمُوۡا کے ذریعے بطور تاکید یہ اعلان کیا جارہا ہے کہ بالعموم ساری ہی زمینوں کو ان کی اپنی اپنی اموات کے بعد بھی یقینی طور پر زندگی سے بہرہ ور کیا جائے گا، اب انہیں زندہ کئے جانے سے کنایہ حسب سابق ان میں اگلی انسانی مخلوقات کو بسایا جانا ہی ہے، اس طرح یہ ارشاد ساری زمینوں میں آگے بھی بسائے جانے والے اَلۡمُسۡتَاۡخِرِیۡنَ کی حقیقت کو مزید موکد کرنے والا ہوجاتا ہے۔

أَلَمۡ نُهۡلِكِ الۡأَوَّلِيۡنَ ثُمَّ نُتۡبِعُهُمُ الۡاٰخِرِيۡنَ (مرسلات:۱۶-۱۷) کیا ہم نے پہلوں کو ہلاک نہیں کیا ہے؟ پھر (یعنی ایک مدت بعد) ہم دوسروں کو بھی ان کے تابع کردیں گے۔

سورۂ مرسلات کی ساتویں آیت میں اِنَّمَا تُوۡعَدُوۡنَ لَوَاقِعٌ کے ذریعے قیامت اور روز جزا کے یقینی وقوع کی خبر دیتے ہوئے آگے بطور دلیل نوع انسانی سے جو تین سوالات کئے گئے تھے ان میں سے موجودہ بیان کا تعلق پہلے سوال سے ہے، یہاں بھی انسان کو کسی اہم مظہر ربوبیت ہی کی جانب توجہ دلائی جانی مقصود ہے، چنانچہ وہاں مذکور اس سلسلے کے تیسرے سوال کی نوعیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ خود اُسے بھی موجودہ پہلے سوال کی شہادت ہی کے طور پر پیش کیا گیا ہے، یعنی وقوع قیامت اور قیام آخرت پر دلیل قائم کرتے ہوئے نہ صرف اولین بلکہ مستقبل میں ایک مدت بعد آنے والے آخرین کو بھی ہلاک کرنے کی جو یقینی خبر یہاں دی جارہی ہے خود اس کی شہادت تیسرے سوال کے ذریعے پیش کی جارہی ہے کہ کیا زمینوں کو بکثرت زندگیوں اور اموات والی نہیں بنایا گیا ہے؟ اس سے بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ ان اولین اور آخرین کا تعلق زمینوں کی سابقہ اور لاحقہ زندگیوں ہی سے ہے، اس طرح یہاں مذکور اَلۡاَوَّلِيۡنَ اور اَلۡاٰخِرِيۡنَ سابقہ اَلۡمُسۡتَقۡدِمِيۡنَ اور اَلۡمُسۡتَاۡخِرِيۡنَ پر پوری طرح منطبق ہونے والے ہیں، اس وقت یہ حقیقت بھی ملحوظ رہے کہ جس طرح اَلۡمُسۡتَقۡدِمِيۡنَ اور اَلۡمُسۡتَاۡخِرِيۡنَ

میں ہماری موجودہ نسل انسانی مذکور نہیں تھی اسی طرح اَلْاَوَّ لِیْنَ اور اَلْاٰخِرِیْنَ میں بھی نہیں ہے، کیوں کہ یہاں مقصود صرف یہ خبر دینا ہے کہ کائنات کی ساری متقدم ومتاخر مخلوقات خود انسانوں ہی کی ہیں۔

نَحْنُ خَلَقْنٰهُمْ وَشَدَدْنَآ أَسْرَهُمْ،	ہم ہی نے انہیں پیدا کیا ہے اوران کے جوڑ بند
وَإِذَا شِئْنَا بَدَّ لْنَآ أَمْثَالَهُمْ	مضبوط کئے ہیں اور یقیناً ہم جب چاہیں ان کے
تَبْدِيْلًا	بدلے ان جیسوں کو کثرت سے بدل بدل کر لے
(دہر: ۲۸)	آئیں گے۔

یہاں خطاب کے طرز سے ظاہر ہے کہ وہ موجودہ نسل انسانی سے عمومی نوعیت ہی کا ہے، نیز بَدَّلْنَا باب ’’تفعیل‘‘ سے ہے، جس کا ایک وصف تکثیر ومبالغہ بھی ہے اوراس فعل کے بعد اس کا مصدر تَبْـــدِیْلًا بھی دہرایا گیا ہے، جس سے تکثیر کے معنے اور موکد ہو جاتے ہیں، جب کہ إِذَا حرف شرط ہے، جس کا استعمال کسی یقینی اور معلوم الوقوع امر کے لئے ہوتا ہے، چنانچہ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَآ أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيْلًا کا نہایت واضح مطلب یہ ہوا کہ باری تعالیٰ جب چاہے یقینی طور پر یہاں موجودہ نسل انسانی کے بعد بھی ان جیسوں یعنی مختلف انسانی نسلوں کو بکثرت بدل بدل کر لے آئے گا، یعنی ہمارے بعد یہاں صرف ایک اور نسل ہی کو نہیں بلکہ اس سلسلۂ خلق وفنا کو متعدد مرتبہ دہرا کر اس میں ہر بار ایک علاحدہ نسل انسانی کو بسایا جائے گا، اس طرح سابقہ حجر: ۲۱- ۲۵ میں مذکور مِنْكُمْ کی تشریح یہاں بصیغۂ غائب أَمْثَالَهُمْ کے ذریعے کی جارہی ہے، اگر اس زمین کی ابھی اس قدر زندگیاں اوران میں بسائی جانے والی اتنی ساری انسانی نسلیں باقی ہیں تو اس پر دیگر ساری زمینوں کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے، اس طرح سابقہ الْمُسْتَـأْخِرِيْنَ (بعد میں آنے والی مخلوقات) اور ثُمَّ نُتْبِعُهُمُ الْاٰخِرِيْنَ (پھر ایک مدت بعد ہم دوسروں کو بھی ان کے تابع کردیں گے) اور موجودہ إِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَآ أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيْلًا (یقیناً ہم جب چاہیں ان کے بدلے ان جیسوں کو کثرت سے بدل بدل کر لے آئیں گے) صرف ہماری موجودہ زمین کے پس منظر میں باہم ایک دوسرے کی شرح وتفسیر کرنے والے ہیں۔

مسلسل پانچ ارشادات ربانی کے ذریعے ہمارے بعد بھی خود ہماری زمین کے اور دیگر

ساری ہی آسمانی زمینوں کے متعدد مزید زندہ ادوار اور ان میں بکثرت انسانی نسلوں کی باز آبادکاری کی یہ قرآنی تصریحات ہمارے لئے ایک اور گہری بصیرت کی حامل ہیں، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مستقبل قریب میں یہ کائنات کسی بھی طرح عمومی وکلی طور پر ختم ہونے والی نہیں ہے، بلکہ اس عمومی قیامت کبریٰ سے قبل جزوی وعلاقائی اور زمینی سطح پر تخلیق وتخریب اور قیامات صغریٰ کا ابھی بہت سارا سلسلہ باقی ہے، حسب ذیل آیات کریمہ کائناتی سطح پر ٹھیک ان ہی جزوی قیامتوں کا بیان ایک دیگر پیرایے میں اس طرح کر رہی ہیں:

وَلَا يَزَالُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا تُصِيْبُهُمْ بِمَا صَنَعُوْا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيْبًا مِّنْ دَارِهِمْ حَتّٰى يَأْتِيَ وَعْدُ اللّٰهِ، إِنَّ اللّٰهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيْعَادَ. وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّنْ قَبْلِكَ فَأَمْلَيْتُ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ، فَكَيْفَ كَانَ عِقَاب (رعد: ۳۱-۳۲)	اللہ کے وعدے کی تکمیل تک کفار کو خود ان کے اعمال کے عوض ایک کھڑکھڑانے والی آواز مسلسل لاحق ہوتی جائے گی یا ان کی بستی کے قرب وجوار ہی میں نازل ہوتی رہے گی، بے شک اللہ اپنے وعدے کو نہیں ٹالتا ہے، آپ سے پہلے بھی رسولوں کا مذاق اڑایا جاچکا ہے، چنانچہ میں نے کفار کو کچھ مہلت دے کر پھر پکڑا، سو میرا بدلہ کیسا تھا؟

یہاں قَارِعَةٌ سے کیا مراد ہے اس کی تفسیر خود سورۂ قارعہ میں اس طرح کی گئی ہے:

اَلْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ وَمَآ أَدْرٰكَ مَا الْقَارِعَةُ يَوْمَ يَكُوْنُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوْثِ وَتَكُوْنُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوْشِ (قارعہ: ۱-۵)	کھڑکھڑانے والی آواز، کیا ہے وہ کھڑکھڑانے والی آواز؟ کیا آپ کو معلوم ہے کہ وہ کھڑکھڑانے والی آواز کیا ہے؟ جس دن لوگ منتشر پروانوں کی طرح ہوجائیں گے۔ اور پہاڑ دھنی ہوئی اون کے مانند ہوجائیں گے۔

نیز ایک اور موقع سے اس کی تعبیر اس طرح آئی ہے:

اَلْحَآقَّةُ مَا الْحَآقَّةُ وَمَآ أَدْرٰكَ مَا الْحَآقَّةُ كَذَّبَتْ ثَمُوْدُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ (حاقہ: ۱-۴)	واقع ہو کر رہنے والی چیز، کیا ہے وہ واقع ہو کر رہنے والی چیز؟ کیا آپ کو معلوم ہے کہ وہ واقع ہو کر رہنے والی چیز کیا ہے؟ ثمود اور عاد نے اس

کھڑکھڑانے والی آواز کو جھٹلایا۔

قرآن مجید میں صرف یہی تین مقامات ہیں جہاں اس لفظ کا استعمال ہوا ہے، چنانچہ اس آخرالذکر مقام پر ظاہر ہے کہ اَلْقَارِعَةُ کو اَلْحَآقَّةُ کے بدل کے طور ہی پر لایا گیا ہے، اس طرح یہ دونوں الفاظ ایک دوسرے کے ہم معنی ٹھہرتے ہیں، چنانچہ قرآنی اصطلاح میں قَارِعَةٌ سے مراد کھڑکھڑاتے ہوئے واقع ہو کر رہنے والی ایک ایسی آواز ٹھہرتی ہے جس کے نتیجے میں لوگ منتشر پروانوں کی طرح اور پہاڑ دھنے ہوئے اون کے مانند ہو جائیں گے، اب جہاں تک متقدمین کا سوال ہے تو ظاہر ہے کہ انہوں نے ان آخرالذکر دو مقامات پر اس سے مراد قیامت لی ہے، مگر اول الذکر مقام پر یعنی زیر بحث آیات میں چونکہ یہ اشکال پیدا ہوتا تھا کہ آخر کفار کو قیامت مسلسل طور پر کہاں لاحق ہو رہی ہے، لہذا اسے دفع کرنے ہی کی خاطر بطور تاویل اس کے معنے ''مصیبت'' ٹھہرائے گئے۔

مگر اب الفاظ قرآنی سے بالکل عیاں ہے کہ اس قَارِعَةٌ کے نزول کے نتیجے میں جس تباہی کا ذکر یہاں ہو رہا ہے اس کا تعلق ساری کائنات سے نہیں بلکہ صرف ایک ہی زمین سے ہوتا ہے، جب کہ خود قرآن مجید ہی کے مطابق قیامت کا وقوع سارے آسمانوں اور ساری زمینوں میں عمومی اور کلی طور پر ہوتا ہے اور اس کے نتیجے میں اس کی ساری موجودات تباہ و برباد ہو کر رہ جاتی ہیں، جیسا کہ حسب ذیل ارشادات باری:

يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسٰهَا، قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّىْ، لَا يُجَلِّيْهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ، ثَقُلَتْ فِىْ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ (اعراف: ۱۸۷)	وہ آپ سے سوال کرتے ہیں کہ قیامت کا وقوع کب ہوگا۔ آپ کہہ دیجئے کہ اس کا علم تو میرے رب ہی کے پاس ہے، وہی اسے اپنے وقت پر ظاہر کرے گا، وہ سارے آسمانوں اور زمینوں میں بھاری ہوگی۔
وَنُفِخَ فِى الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِى السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِى الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰهُ (زمر: ۶۸)	صور پھونکا جائے گا تو جو کوئی سارے آسمانوں اور زمینوں میں ہیں سب کے سب بے ہوش ہو جائیں گے بجز ان کے جنہیں اللہ چاہے۔

لہذا اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ قَارِعَةٌ سے مراد ساری کائنات میں واقع

ہونے والی عمومی قیامت نہیں بلکہ اب تک کے مباحث کے ذریعے متعدد طرق سے اور نہایت مدلل طور پر ثابت شدہ کسی بھی زمین کو مکمل طور پر ڈھانک کر بنجر کر دینے والی جزوی وعلاقائی قیامت ہی ہوتی ہے، جس کے نتیجے میں نہ صرف سابق ہی میں ہماری، ہمارے گردونواح کی اور ساری کائنات کی بے شمار زمینیں کئی مرتبہ تباہ ومردہ ہوچکی ہیں، بلکہ یہ سلسلۂ تخریب وفنا پوری قوت وطاقت کے ساتھ آج بھی جاری ہے، اس طرح اس قرآنی اصطلاح کی جدید توجیہ کے نتیجے میں اس کا ہر جگہ یکسانیت کے ساتھ ایک ہی مفہوم ٹھہرتا ہے اور اس میں کہیں بھی کسی تاویل کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی ہے۔

چنانچہ موجودہ ارشاد میں بھی سارے آسمانوں کے تناظر میں ٹھیک اسی عذاب کی منظرکشی کی جارہی ہے کہ کفار جہاں کہیں بھی ہوں انہیں یہ عذاب لاحق ہوکر لگاتار ان کی بستیوں اور زمینوں کو موت کے گھاٹ اتارتا جارہا ہے یا ان کے قرب وجوار کی زمینوں کو مسلسل اپنی لپیٹ میں لے رہا ہے، اسی لئے یہاں کفار کی جائے قرار پر دلالت کرنے کے لئے دَارٌ بصیغۂ واحد لایا گیا ہے، جس طرح سابق میں زمینوں کو بطور کنایہ قَـرْيَةٌ اور مَسٰكِنُ کہا گیا تھا ٹھیک اسی معنے میں یہاں دَارٌ کا استعمال بھی ہوا ہے۔

اس مفہوم کو تقویت پہنچانے والی ایک مزید اور نہایت طاقتور دلیل خود اس سے متصل اگلی آیت بھی ہے، جو اپنی پچھلی آیت کی بحسن وخوبی شرح وتفسیر کرتے ہوئے قَـارِعَةٌ کی حقیقی مراد پر بھرپور روشنی ڈالنے والی ہے، چنانچہ وَلَـقَـدِ اسْتُـهْـزِئَ بِـرُسُـلٍ مِّنْ قَبْـلِكَ فَـأَمْلَيْتُ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ، فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ (آپ سے پہلے بھی رسولوں کا مذاق اڑایا جاچکا ہے، چنانچہ میں نے ان کفار کو کچھ مہلت دے کر پھر پکڑا، سو میرا بدلہ کیسا تھا؟) پوری وضاحت کے ساتھ ناطق ہے کہ کفار کو مسلسل لاحق ہونے والی وہ کھڑکھڑانے والی آواز حقیقتاً یہی عذاب الٰہی ہوتا ہے، جو اس طبقے کو اس سے قبل بھی لاحق ہوچکا ہے، البتہ اس وقت یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ یہ عذاب جب کبھی کسی زمین پر نازل ہوتا ہے تو اس وقت اس میں لامحالہ طور پر بہت سارے مومنین بھی موجود رہتے ہیں تو اسے صرف کفار کے ساتھ مخصوص کرنے کا کیا فائدہ ہوسکتا ہے؟ لیکن جیسا کہ ہماری آئندہ بحث سے معلوم ہوگا طبقۂ مومنین کو ہر جگہ اس

عذاب سے بچالیا جاتا ہے۔

اب غور کیا جا سکتا ہے کہ یہ تمام آیتیں جن کے ذریعے ہمیں اپنے پڑوس کی بکثرت زمینوں کے بھی مسلسل موت سے دوچار ہوتے رہنے کی حقیقت سے عبرت حاصل کرنے پر ابھارا گیا تھا معنوی طور پر آپس میں کتنی مماثلت رکھنے والی اور باہم ایک دوسرے کی کس قدر شرح وتفسیر کرنے والی ہیں۔

جب اس کائنات میں عمومی قیامت کبری کے وقوع سے قبل اس قدر قیامتیں واقع ہوچکی ہیں اور بہت ساری واقع ہونی باقی بھی ہیں تو اس وقت یہ عرض کردینا بے جا نہ ہوگا کہ اس مجموعی قیامت، اس کی نوعیت اور اس کے وقوع پر خاطر خواہ بحث انشاءاللہ العزیز ہم اپنے ایک اور مضمون میں کریں گے، اب چونکہ زمینوں کی موت وحیات کی ساری بحث پانی کی فراہمی اور اس کی معدومی ہی کے ارد گرد گھومنے والی ہے، اس لئے اس گفتگو کو ختم کرنے سے قبل خود ہمارا پانی ختم کرکے ہم پر بھی زمین کو عمومی طور پر بنجر کردینے والا عذاب نازل کردیے جانے کی ایک اور صریح وعید کے لئے حسب ذیل آیت کریمہ ملاحظہ ہو:

وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً	ہم نے ایک مخصوص مقدار میں آسمان سے پانی
بِقَدَرٍ فَأَسْكَنّٰهُ فِى الْأَرْضِ،	برسا کر اسے زمین میں ٹھہرایا ہے، اور ہم اس کے
وَإِنَّا عَلٰى ذَهَابٍ بِهٖ لَقٰدِرُوْنَ	لے جانے پر بھی قادر ہیں۔
(مؤمنون: ۱۸)	

یہاں ذَهَابٌ (لے جانا) خبر دے رہا ہے کہ عذاب الٰہی کی صورت میں زمینی پانی کو بالکل نیست و نابود نہیں کیا جاتا ہے، بلکہ اسے صرف یہاں سے کہیں اور منتقل کردیا جاتا ہے، اس طرح یہ تعبیر سابقہ إِنْ أَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا (اگر تمہارا پانی زمین کے خوب اندر دھنس جائے) وعید کو ایک دیگر اسلوب میں بیان کرنے والی ہوجاتی ہے۔

جب پانی کا اس قدر گہرا ربط وتعلق زمینوں کی موت وحیات سے ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان کا پانی کس طرح ختم کردیا جاتا ہے، جو ان کی موت کا باعث بن جاتا ہے؟ لہذا ہم دوبارہ کتاب اللہ سے رہنمائی حاصل کرنے کی کوشش کریں گے:

يٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوْا مِنْ أَقْطَارِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوْا، لَا تَنْفُذُوْنَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ. فَبِأَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ. يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّنْ نَّارٍ وَّنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرٰنِ (رحمٰن: ۳۳-۳۵)	اے گروہ جن وانس اگر تم میں طاقت ہو کہ آسمانوں اور زمینوں کے حدود سے نکل جاؤ تو نکل کر دیکھو، (مگر) تم ایک بڑی قوت کے بغیر نکل نہیں سکتے ہو، پھر تم دونوں اپنے رب کی کون کون سی نعمتوں کو جھٹلاؤ گے؟ (اگر ان کے حدود سے نکل بھی جاؤ تو) تم پر آگ کے شعلے اور دھواں چھوڑا جائے گا، پھر تم بچ نہیں سکو گے۔

جیسا کہ مدلل طور پر ثابت کیا گیا ہے، یہاں خطاب اخروی نوعیت کا نہیں بلکہ خالص دنیوی اور کائنات کی کل زمینوں میں بسی انسانی اور جناتی نسلوں کے تناظر میں ہورہا ہے، واقعتاً یہ آیات شریفہ موجودہ خلائی دور سے گہرا تعلق رکھتے ہوئے ایک اہم فلکیاتی مظہر سے اعجازی انداز میں پردہ اٹھانے والی ہیں، چنانچہ خلائے آسمانی میں سورج اور دیگر اجرام سماوی سے خارج ہونے والی قسم ہا قسم کی برقی مقناطیسی شعاعیں (electromagnetic radiations) جیسے گاما شعاعیں (gamma rays)، ایکسریز (X rays)، بالائے بنفشی شعاعیں (ultraviolet rays)، مرئی روشنی (visible light)، زیریں سرخ شعاعیں (infrared rays)، مائیکرولہریں (microwaves) اور ریڈیائی لہریں (radio waves) ہر طرف پھیلی ہمہ وقت محوگردش رہتی ہیں، یہ شعاعیں حقیقتاً توانائی (engergy) کی مختلف شکلیں ہوتی ہیں، جن کی بدولت ہی سرزمین پر زندگی کا وجود ہے، ان ساری شعاعوں میں سے ایک یعنی بالائے بنفشی شعاعیں ساری خلا میں اور حدود زمین کے اندر ایک مخصوص بلندی تک خود ہماری فضا میں بھی ہر طرف پھیل کر ساری زمین کو اپنے شکنجے میں لئے ہوئے ہیں اور انتہائی مہلک ہیں، اگر کسی جاندار کا راست طور پر سامنا ہوتا ہے تو اسے جلا کر خاکستر کردیتی ہیں، ہماری فضا میں موجود اوزنی کرہ (ozone layer) ان خطرناک شعاعوں کی تابکاری جذب کر کے انہیں راست طور پر سطح زمین تک پہنچنے سے روکے ہوئے ہے، اس طرح یہ کرہ روئے زمین پر زندگی کے ظہور اور بقا کا ضامن ہے، چنانچہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں قرآن حکیم انہی برقی مقناطیسی شعاعوں کی تعبیر شُوَاظٌ مِّنْ نَّارٍ (آگ کا

شعلہ)اور نُحَاسٌ (دھواں) سے کررہا ہے،جن کا معنوی انطباق حیرت انگیز طور پر بالترتیب بالائے بنفشی شعاعوں اور عموماً ساری شعاعوں پر ہورہا ہے، یہاں اس بات کا قوی امکان موجود ہے کہ ان تعبیرات کے ذریعے جن وانس کو متنبہ کیا جارہا ہے کہ اگر تم بزورقوت آسمانوں اور زمینوں کے حدود سے نکل بھی جاؤ تو یہ مہلک شعاعیں تمہیں اپنی گرفت میں لے لیں گی ،اورتم بچ نہیں سکو گے ، چنانچہ ان شعاعوں سے حفاظت کی خاطر خلا باز خصوصی خلائی سوٹوں کا استعمال کرتے ہیں۔

یہ حقیقت بھی ذہن نشین رہے کہ یہ سارا بیان ہماری اسی ایک زمین نہیں بلکہ کائنات کی ساری ہی زمینوں کے سیاق میں ہورہا ہے،جس سے مستنبط ہوتا ہے کہ ان ساری زمینوں میں بھی اپنے اپنے متعلقہ سورجوں سے خارج ہونے والی برقی مقناطیسی شعاعوں اوران سے حفاظت کی خاطر اوزنی منطقوں کا یہی انتظام وانصرام جامعیت کے ساتھ ہر جگہ موجود ہے، اب قرآنی نقطۂ نظر سے برقی مقناطیسی شعاعوں کے خدوخال کی وضاحت اوراس ضمن میں اخذ کردہ ہمارے موجودہ مفہوم کی مزید تقویت کے لئے درج ذیل سات مختلف النوع بیانات بھی ملاحظہ ہوں:

وَيَسْتَعْجِلُوْنَكَ بِالْعَذَابِ، وَلَوْ لَآ أَجَلٌ مُّسَمًّى لَّجَآ ئَـهُمُ الْعَذَابُ وَلَيَأْتِيَنَّهُمْ بَغْتَةً وَّهُمْ لَا يَشْعُرُوْنَ يَسْتَعْجِلُوْنَكَ بِالْعَذَابِ، وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيْطَةٌ بِالْكٰفِرِيْنَ يَوْمَ يَغْشٰهُمُ الْعَذَابُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ وَيَقُوْلُ ذُوْقُوْا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ (عنکبوت:۵۳-۵۵)	یہ آپ سے عذاب کی جلدی مچارہے ہیں ،اگر اس کا مقررہ وقت نہ ہوتا تو وہ ان پرضرور آہی گیا ہوتا،البتہ وہ ان پراس حال میں اچانک آئے گا کہ انہیں اس کی خبر تک نہیں ہوگی،کفار آپ سے عذاب کی جلدی مچارہے ہیں حالانکہ جہنم یقینی طور پر انہیں گھیرے ہوئے ہے ، اس دن انہیں عذاب اوپر سے اور پاؤں کے نیچے سے ڈھانک کر کہے گا کہ تم اپنے اعمال کا مزہ چکھو!

الفاظ قرآنی سے اور خصوصیت کے ساتھ کفار کے عذاب کی جلدی مچانے کی تصریح سے ظاہر ہے کہ ان آیات میں اسی دنیوی عذاب کا مربوط بیان ہورہا ہے جو مستقبل میں ہم پر

نازل ہونے والا ہے، دوسری دلیل یہاں بیان کردہ عذاب يَوْمَ يَغْشٰهُمُ الْعَذَابُ (اس دن عذاب انہیں ڈھانک لے گا) اور ہماری زمین کو عمومی طور پر ڈھانک کر اسے بنجر کر دینے والے عذاب غَاشِيَةٌ مِّنْ عَذَابِ اللّٰه (اللہ کا ڈھانکنے والا عذاب) کے درمیان لفظی اور معنوی تطبیق و ہم آہنگی بھی ہے، ایک اور مضبوط دلیل یہاں وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكٰفِرِينَ کے ذریعے مذکور جہنم کا ہمیں خود اسی دنیا میں ہر طرف سے گھیرے ہوئے ہونا ہے، اس سے مترشح ہوتا ہے کہ جن وانس پر ان کے آسمانوں اور زمینوں کے حدود سے نکلنے کی صورت میں جن شعاعوں اور آگ کے شعلوں شُوَاظٌ مِّنْ نَّارٍ کے چھوڑے جانے کا بیان تھا یہاں انہیں کو بطور کنایہ ایسی جہنم سے تعبیر کیا جا رہا ہے جو ہمیں ہر جانب سے گھیرے ہوئے ہے اور جو عذاب کے نازل ہونے کی صورت میں ہم پر اوپر اور نیچے ہر جانب سے چھوڑی جائے گی، یعنی ہم پر آگے نازل ہونے والا جہنم نما عذاب ہمیں نہایت قریبی مسافت سے گھیرے ہوئے ہے، واضح رہے کہ ان شعاعوں سے ہماری حفاظت کرنے والا اوزنی کرہ سطح زمین سے صرف پندرہ تا تیس کلومیٹر کی بلندی پر واقع ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ مہلک شعاعیں ہمیں چاروں جانب سے اس قدر نزدیکی سے گھیرے ہوئی ہیں جس کی تصویر کشی کتاب اللہ اچھوتے انداز میں کرتے ہوئے انہیں جہنم سے تعبیر کر رہی ہے، نیز اس جہنم کا صرف کفار پر محیط ہونے کی موجودہ قرآنی تصریح سے منصوص طور پر یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ عذاب صرف اسی طبقے پر نازل ہوتا ہے، مومنین ہر جگہ اس سے محفوظ ہی رہتے ہیں، جس سے اس ضمن میں اخذ کردہ سابقہ کلیے پر ایک اور دلیل فراہم ہو جاتی ہے۔

وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلٰى أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهٗ، أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ وَحَاقَ بِهِمْ مَّا كَانُوا بِهٖ يَسْتَهْزِءُوْنَ (ہود:۸)

اگر ہم عذاب کو ایک مدت تک ان سے ملتوی رکھیں گے تو یہ ضرور کہیں گے کہ کس نے اسے روک رکھا ہے؟ سن لو جس دن وہ ان پر آئے گا تو اسے ان سے پھیرا نہیں جائے گا، اور انہیں وہی چیز گھیرے ہوئے ہے جس کا وہ مذاق اڑا رہے ہیں۔

غور کیا جاسکتا ہے کہ کفار کی جانب سے جلدی مچائے جانے والے عذاب الٰہی کو اگر

پچھلے ارشاد میں وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ کے ذریعے بطور کنایہ ایک ایسی جہنم سے تعبیر کیا گیا تھا جو انہیں ہر طرف سے گھیرے ہوئے ہے تو اب اس کا مذاق اڑانے والوں کو ٹھیک اسی قسم کی لفظی تعبیر کا استعمال حقیقی طور پر کرتے ہوئے وَحَاقَ بِهِمْ مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (انہیں وہی چیز گھیرے ہوئے ہے جس کا وہ مذاق اڑا رہے ہیں) کہا جا رہا ہے، جس سے پھر ثابت ہوتا ہے کہ جہنم سے مراد اپنی ماہیت میں خود اسی سے مشابہت رکھنے والا دنیوی عذاب ہی ہے، اس طرح سابقہ ارشاد کے تحت اخذ کردہ ہمارا مفہوم مزید قوت و استحکام حاصل کر جاتا ہے۔

وَيَقُولُونَ مَتٰى هٰذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ لَوْ يَعْلَمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوا حِيْنَ لَا يَكُفُّوْنَ عَنْ وُّجُوْهِهِمُ النَّارَ وَلَا عَنْ ظُهُوْرِهِمْ وَلَا هُمْ يُنْصَرُوْنَ بَلْ تَأْتِيْهِمْ بَغْتَةً فَتَبْهَتُهُمْ فَلَا يَسْتَطِيْعُوْنَ رَدَّهَا وَلَا هُمْ يُنْظَرُوْنَ وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِيْنَ سَخِرُوْا مِنْهُمْ مَّا كَانُوْا بِهٖ يَسْتَهْزِءُوْنَ قُلْ مَنْ يَّكْلَؤُكُمْ بِالَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمٰنِ، بَلْ هُمْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِمْ مُّعْرِضُوْنَ (انبیاء: ۳۸ - ۴۲)	وہ کہتے ہیں کہ اگر تم سچے ہو تو یہ وعدہ کب پورا ہوگا؟ کاش ان کفار کو اس وقت کا علم ہوتا جب وہ آگ کو نہ اپنے آگے سے روک سکیں گے اور نہ ہی اپنے پیچھے سے اور نہ ان کی مدد ہی کی جائے گی، بلکہ وہ ان پر اچانک آئے گی اور انہیں بدحواس کر دے گی، پھر وہ اسے ہٹانے پر قادر نہیں ہوسکیں گے اور نہ ہی انہیں مہلت دی جائے گی اور آپ سے قبل بھی رسولوں کا مذاق اڑایا گیا تھا، سو جنہوں نے اُن سے جس کا مذاق اڑایا تھا اسی نے انہیں آ گھیرا، کہہ دیجئے کہ رات اور دن میں رحمٰن (کے عذاب) سے تمہاری حفاظت کون کرتا ہے، بلکہ وہ اپنے رب کی یاد دہانی سے منہ موڑے ہوئے ہیں۔

ان میں سے پہلی آیت وَيَقُوْلُوْنَ مَتٰى هٰذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ (وہ کہتے ہیں کہ اگر تم سچے ہو تو یہ وعدہ کب پورا ہوگا؟) سے ظاہر ہے کہ ایک اور مرتبہ یہاں بھی ہم پر آگے نازل ہونے والا عذاب ہی موضوع بحث ہے، فی الواقع یہ ساری ہی آیات باہمی طور پر نہایت ربط و انضباط کے ساتھ اس متوقع عذاب کی تصویر کشی کائناتی تناظر میں کر رہی ہیں، چنانچہ

عنکبوت: ۵۳-۵۵ میں اپنے ماقبل رحمٰن: ۳۳-۳۵ میں مذکور جس آگ شُوَاظٌ مِّنْ نَّارٍ کو بطور کنایہ جہنم سے تعبیر کرتے ہوئے اسے کفار پر اوپر اور نیچے سے مسلط کئے جانے کا بیان تھا یہاں اس کو مزید واضح کرتے ہوئے کہا جا رہا ہے کہ اسے ان پر ان کے آگے اور پیچھے سے بھی چھوڑا جائے گا، نیز اس عذاب کو اگر سابقہ ارشاد کے تحت لَيْسَ مَصْرُوْفًا عَنْهُمْ (اسے ان سے پھیرا نہیں جائے گا) کہا گیا تھا تو ٹھیک یہی حقیقت اب فَلَا يَسْتَطِيْعُوْنَ رَدَّهَا (وہ اسے ہٹانے پر قادر نہیں ہو سکیں گے) کے ذریعے بیان کی جا رہی ہے، پھر قُلْ مَنْ يَّكْلَؤُكُمْ بِالَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمٰنِ (کہہ دیجئے کہ رات اور دن میں رحمٰن کے عذاب سے تمہاری حفاظت کون کرتا ہے) کے ذریعے اسی جہنم سے حفاظت کی حقیقت کو ظاہر کیا جا رہا ہے کہ اس قدر نزدیکی سے گھیرے ہونے کے باوجود نہایت رحم دل خدائے رحمٰن ہی ہمیں اس سے بچائے ہوئے ہے۔

نازل ہونے والے اس عذاب کے مربوط بیان کے عین درمیان بطور جملہ معترضہ وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِيْنَ سَخِرُوْا مِنْهُمْ مَّا كَانُوْا بِهٖ يَسْتَهْزِئُوْنَ (اور آپ سے قبل بھی رسولوں کا مذاق اڑایا گیا تھا، سو جنہوں نے اُن سے جس کا مذاق اڑایا تھا اسی نے انہیں آ پکڑا) کے ذریعے ہمیں یہ بھی باور کرایا جا رہا ہے کہ ہم پر نازل ہو کر ہمیں آگ سے جلا کر ختم کر دئے جانے والا یہ عذاب اس کائنات کا یا خود اسی زمین کا کوئی نادر الوجود واقعہ نہیں ہوگا بلکہ اس سے قبل بھی بے شمار انسانی نسلیں اس زمین پر بھی اور کائنات کی دیگر زمینوں پر بھی اس کے ذریعے جل بھن کر ختم ہو چکی ہیں، ملحوظ رہے کہ پچھلے ارشاد کے تحت اس عذاب کے ہمیں گھیرے ہوئے ہونے پر دلالت کرنے کے لئے وَحَاقَ بِهِمْ مَّا كَانُوْا بِهٖ يَسْتَهْزِئُوْنَ کہا گیا تھا تو اب اسی طرح کی تعبیر فَحَاقَ بِالَّذِيْنَ سَخِرُوْا مِنْهُمْ مَّا كَانُوْا بِهٖ يَسْتَهْزِئُوْنَ کے ذریعے یہ خبر دی جا رہی ہے کہ اس کا وقوع پہلے بھی ہو چکا ہے، اس وقت یہ بھی واضح رہے کہ سابق میں اسی سورۂ انبیاء کی آیات نمبر ۱۱-۱۷ میں کائنات کی مختلف زمینوں میں مقیم لاتعداد نسلوں کی ہلاکت کے لئے بھی انہیں جلا کر ختم کر دئے جانے جَعَلْنَاهُمْ حَصِيْدًا خَامِدِيْنَ (ہم نے انہیں جڑ سے اکھاڑ دیا اور وہ جل بجھ کر رہ گئے) کا بیان ہو چکا ہے، مزید

برآں سابقہ یٰس: ۳۱ - ۳۳ کو ان کے متصل سیاق کی آیات کے ساتھ دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ خود ہماری زمین کی سابقہ زندگیوں سے تعلق رکھنے والی متعدد نسلوں کو بھی اسی آگ سے جلا کر ختم کیا گیا تھا:

وَمَآ أَنْزَلْنَا عَلٰى قَوْمِهٖ مِنْ بَعْدِهٖ مِنْ جُـنْـدٍ مِّنَ السَّمَآءِ وَمَا كُنَّا مُنْزِلِيْنَ۔ إِنْ كَـانَـتْ إِلَّا صَيْحَةً وَّاحِدَةً فَإِذَا هُـمْ خٰمِدُوْنَ۔ يٰحَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ، مَـا يَـأْتِيْهِمْ مِّنْ رَّسُوْلٍ إِلَّا كَانُوْا بِهٖ يَسْتَهْزِءُ وْنَ (یٰس: ۲۸- ۳۰)	ہم نے اس کے بعد اس کی قوم پر آسمان سے کوئی لشکر نازل نہیں کیا اور نہ ہی ہمیں اس کی کوئی ضرورت تھی، وہ تو صرف ایک آواز تھی اور وہ دفعتہً جل بجھ کر رہ گئے، بہت افسوس ہے بندوں پر کہ ان کے پاس ایسا کوئی رسول نہیں آیا جس کا انہوں نے مذاق نہ اڑایا ہو!

یہ آیات اسی سورۂ یٰس کی آیت نمبر ۱۳ میں مذکور اس الْـقَرْيَةُ کی ہلاکت کی تصویر کشی کر رہی ہیں جس کے باشندے پے در پے انبیا کی تکذیب کر چکے تھے اور جنہیں ایک آواز کے ذریعے جلا کر ختم کر دیا گیا تھا، اگلی آیات میں اس طرح کی دیگر نسلوں کو ہلاک کرنے کے بعد ان ہلاکتوں کی ایک واضح نشانی زمین کی مردہ حالتیں قرار دی گئی ہیں، اس سے کائناتی پس منظر میں قَـرْيَةٌ بمعنی ''زمین'' مراد لئے گئے ہمارے سابقہ مفہوم کو مزید تقویت حاصل ہو جاتی ہے، چونکہ یہاں الْـقَـرْيَةُ کا استعمال معرفہ کے طور پر ہوا ہے اس لئے بطور معہود ذہنی اس سے ہماری زمین ہی مراد ہو سکتی ہے، نیز وَمَـآ أَنْزَلْنَا عَلٰى قَوْمِهٖ مِنْ بَعْدِهٖ مِنْ جُنْدٍ مِّنَ السَّمَآءِ وَمَا كُنَّا مُنْزِلِيْنَ (ہم نے اس کے بعد اس کی قوم پر آسمان سے کوئی لشکر نازل نہیں کیا اور نہ ہی ہمیں اس کی کوئی ضرورت تھی) ہمارے لئے بصیرت کا حامل ہے کہ عذاب آسمان میں کہیں بلند جگہ سے نہیں آتا ہے بلکہ وہ نہایت قریب سے ہمیں گھیرے ہوئے ہے، حسب ذیل آیت میں واضح اور منصوص طور پر اعلان کیا جا رہا ہے کہ خود ہماری موجودہ نسل کو بھی ایک آواز کے عذاب ہی کے ذریعے ختم کر دیا جائے گا، جس سے اوپر قَـــارِعَةٌ (کھڑکھڑانے والی آواز) سے مراد لیا گیا ہمارا مفہوم مضبوط تر ہو جاتا ہے:

وَمَا يَنْظُرُ هٰٓؤُلَآءِ إِلَّا صَيْحَةً وَّاحِدَةً	بس یہ ایک چیخ ہی کے منتظر ہیں جس میں دم لینے

مَّا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ (ص: ۱۵) کی بھی گنجائش نہیں ہوگی۔

اب غور کیا جاسکتا ہے کہ مستقبل میں ہم پر نازل ہونے والا اتنے سارے اوصاف وخصائص میں مشترک عذاب کیا ہماری محافظ ومہربان اوزنی پرت (ozone layer) پھاڑ کر زمینی انواع حیات کو جلا کر راکھ کردینے والی بالائے بنفشی شعاعوں (ultraviolet rays) کے علاوہ کچھ اور بھی ہوسکتا ہے؟ واضح رہے کہ نازل ہونے والے عذاب کی مذکورہ بالا خصوصیات جیسے اس کا ہر طرف سے گھیرے ہوئے ہونا، آسمان میں کسی بلند مقام کے بجائے نہایت قربت سے نازل ہونے والا ہونا، جہنم کا نمونہ ہونا، خدائے رحمٰن کا اسے اب تک روکے ہوئے ہونا، سطح زمین تک رسائی کی صورت میں یہاں کے سطحی سیال پانی کو زیرزمین خوب اندر کی جانب دھنسا کر سارے انوائے حیات کو جلا کر راکھ کردینے والا ہونا وغیرہ وغیرہ وہی خصوصیات ہیں جوان بالائے بنفشی شعاعوں کی ہیں، اس قدر متنوع الاقسام دلائل وشواہد کے باوجود اس باب میں اگر اب بھی شک وتردد کی کوئی گنجائش باقی ہوتو اس کے بھی ازالے کے لئے مندرجہ ذیل آیات ملاحظہ ہوں جوانشاءاللہ العزیز نہایت فیصلہ کن ثابت ہوں گی:

فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَآءُ آپ اس دن کا انتظار کیجئے جب
بِدُخَانٍ مُّبِيْنٍ يَغْشَى آسمان لوگوں کو ڈھانک لینے والا ایک
النَّاسَ، هٰذَا عَذَابٌ أَلِيْمٌ مخصوص دھواں لے آئے گا، یہ ایک
(دخان: ۱۰-۱۱) دردناک عذاب ہوگا۔

یاد رہے کہ رحمٰن: ۳۳ - ۳۵ کے تحت برقی مقناطیسی شعاعوں کو دو انواع میں منقسم کرتے ہوئے پہلی نوع کو ایک مخصوص قسم کی تباہ کن شعاعیں شُوَاظٌ مِّنْ نَّارٍ (آگ کا شعلہ) اور دوسری کو بقیہ عام قسم کی شعاعیں نُحَاسٌ (دھواں) قرار دیا گیا تھا، اب یہاں الفاظ قرآنی سے پوری طرح عیاں ہے کہ پہلی نوع کی انہی مخصوص شعاعوں کو دُخَانٌ مُبِيْنٌ (مخصوص دھواں) کہا جارہا ہے، پھر اس دھویں کی ایک اور صفت يَغْشَى النَّاسَ (لوگوں کو ڈھانک لینے والا) کے ذریعے اس مفہوم کو مزید مضبوط ومستحکم کیا جارہا ہے کہ یہ وہی عذاب ہے جس کی وعید پہلے غَاشِيَةٌ مِّنْ عَذَابِ اللّٰهِ (اللہ کا ڈھانک لینے والا عذاب) کے ذریعے اور جس کی

تفصیل بعد میں یَغْشٰهُمُ الْعَذَابُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ (عذاب انہیں اوپر سے اور پاؤں کے نیچے سے ڈھانک لے گا) کے ذریعے کرتے ہوئے اسے جہنم سے تعبیر کیا گیا تھا، اگرچہ ان آیات کے شان نزول کے تعلق سے بہت سارے اقوال مروی ہیں، جن میں سے بیشتر مجازی تاویلات ہی پرمبنی ہیں، اور جن پر خود بعض متقدم مفسرین ہی نے زبردست نقد بھی کیا ہے، جب کہ ہمارا اخذ کردہ مفہوم پورے کا پورا وہی ہے جو الفاظ قرآنی سے حقیقی طور پر نکلتا ہے اور جو اس تعلق سے اب تک بیان کردہ سابقہ سارے ارشادات ربانی کو ''القرآن یفسر بعضه بعضا'' (قرآن کا بعض حصہ بعض دوسرے حصے کی تفسیر کرتا ہے) کے تحت ایک ہی لڑی میں پرونے والا اور ان کی بخوبی تلخیص کرنے والا بھی ہے اور خود مریخ کی موجودہ حالت زار بھی چیخ چیخ کر گواہی دے رہی ہے کہ اس کی یہ ساری کیفیت انہی تباہ کن شعاعوں کی مرہون منت ہے۔

ملاحظہ کیا جاسکتا ہے کہ اوپر مذکور قَارِعَةٌ کی تشریح وتوجیہ پچھلے چھ بیانات الٰہی میں کس معنی خیزی سے شُوَاظٌ مِنْ نَّارٍ ، جَهَنَّم ، عَذَابٌ ، نَارٌ اور صَيْحَةٌ کے ذریعے کی گئی ہے، ان بیانات کے ملاحظہ سے معلوم ہورہا ہے کہ جب سورج کی بالائے بنفشی شعاعیں (ultraviolet rays) اوزونی پرت پھاڑ دیتی ہیں تو وہ ایک آواز کے ساتھ سطح زمین پر پہنچ کر تباہی پھیلاتی ہیں، اس سے ساری ہی زمینی انواع حیات جل بھن کر ختم ہوجائیں گی، پانی کا سالمہ مفرد عناصر (ہیڈروجن اور آکسیجن) کی شکل میں بکھر جائے گا اور سطحی پانی معدوم ہوکر زمین بنجر ہوجائے گی، جب سطحی پانی معدوم ہوجائے گا یا زیر زمین دھنس جائے گا تو اس کے نتیجے میں کرۂ ہوا (atmosphere) بھی کیمیائی عمل (chemical reaction) کے ذریعے رفتہ رفتہ تبدیل ہوتے ہوئے بالکل ناپید ہوجائے گا اور اس دوران سطح زمین بھی مختلف ارضیاتی (geological) یعنی آتش فشانی (volcanic) اور ساختمانی (tectonic) تبدیلیوں کے باعث اس طرح مسطح اور چٹیل میدان ہوجائے گی کہ گویا وہ کل آباد ہی نہیں تھی حَصِيْدًا كَأَنْ لَّمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ (ایسی صاف کہ گویا وہ کل آباد ہی نہیں تھی)، اب ہمارے نظام شمسی کے مریخ وغیرہ سیاروں کی موجودہ زبوں حالی پر ایک اور مرتبہ غور کیا جاسکتا ہے کہ کیا وہ ان قرآنی تصریحات سے کسی بھی طرح مختلف ہیں؟ لہٰذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ آج ہمیں جس عذاب سے ڈرایا اور آگاہ

کیا جارہا ہے وہ پہلے ان زمینوں پر اور کائنات کی لاتعداد زمینوں پر بھی نازل ہو چکا ہے۔

قرآن مجید کے مطابق صرف یہی نہیں کہ مستقبل میں ہم پر نازل ہونے والا عذاب یہی بالائے بنفشی شعاعوں والا ہوگا، بلکہ حالیہ ادوار میں اس زمین پر اس متوقع عذاب کا ایک ابتدائی نمونہ بھی متشکل ہو چکا ہے، چنانچہ آج فضا میں موجود ہماری محافظ اوزون پرت کی کثافت براعظم انٹارٹکا کے اوپر خطرناک حد تک ہلکی ہو کر ایک وسیع سوراخ کی شکل اختیار کر چکی ہے، جسے (ozone hole) کہا جاتا ہے، اس کی وجہ سے یہ بالائے بنفشی شعاعیں راست طور پر سطح زمین تک پہنچ کر اس پورے قطعے کو بنجر بنا چکی ہیں اور اب وہاں زندگی کا کوئی نام و نشان تک باقی نہیں ہے۔ چنانچہ سائنس داں یا خلاباز جب کبھی وہاں کسی مہم پر روانہ ہوتے ہیں تو ان مہلک شعاعوں سے حفاظت کی خاطر ان تمام اوزار و لوازمات سے آراستہ و پیراستہ ہو کر نکلتے ہیں جو خلا میں یا مریخ وغیرہ زمینوں پر پہنچنے کے لئے ناگزیر ہوں، لہذا کتاب الٰہی حسب ذیل آیات میں اس ابتدائی طور پر تشکیل پارہے عذاب الٰہی کی نہایت جامع تصویر کشی اس طرح کرتی ہے:

وَيَقُوْلُوْنَ مَتٰى هٰذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ قُلْ عَسٰى أَنْ يَّكُوْنَ رَدِفَ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِيْ تَسْتَعْجِلُوْنَ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُوْنَ (نمل: ۷۱-۷۳)	یہ پوچھتے ہیں کہ اگر تم سچے ہو تو یہ وعدہ (عذاب) کب پورا ہونے والا ہے؟ آپ کہہ دیجئے کہ تم جس کی جلدی مچا رہے ہو عجب نہیں کہ اس کا کچھ حصہ تمہاری پیٹھ پیچھے آہی چکا ہو، بیشک آپ کا رب (اس سے حفاظت فرما کر) لوگوں پر بڑا فضل کرنے والا ہے، لیکن اکثر لوگ اس کا شکر بجا نہیں لاتے ہیں۔

ملحوظ رہے کہ سابق میں بھی دو اور مواقع سے منکرین کی جانب سے عذاب کی مانگ وَيَقُوْلُوْنَ مَتٰى هٰذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ (یہ پوچھتے ہیں کہ اگر تم سچے ہو تو یہ وعدہ عذاب کب پورا ہونے والا ہے؟) کے جواب میں ایک جگہ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَّأْتِيْكُمْ بِمَآءٍ مَّعِيْنٍ کے ذریعے ہماری زمین کا پانی ختم کردئے جانے کی وعید

پیش کی گئی تھی، جب کہ ایک مقام پر لَوْ يَعْلَمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا حِيْنَ لَا يَكُفُّوْنَ عَنْ وُّجُوْهِهِمُ النَّارَ وَلَا عَنْ ظُهُوْرِهِمْ کے ذریعے ہمیں ہر طرف سے آگ کے ذریعے جلا دیئے جانے کے ذریعے انتباہ کیا گیا تھا اور اب یہاں ٹھیک اسی سوال کے جواب میں باری تعالیٰ کا یہ کہنا کہ یہ عذاب ہماری پیٹھ پیچھے آہی چکا ہے اس کا صریح ترین مطلب یہی ہوسکتا ہے کہ انسانوں کو جلا کر راکھ کردینے اور زمین کا پانی ختم کردینے والا یہ عذاب بالائے بنفشی شعاعوں والا ہی ہوسکتا ہے، جو کچھ عرصہ قبل انٹارٹکا کی فضا میں بنے اوزنی سوراخ کے ذریعے سطح زمین تک رسائی حاصل کر کے وہاں زبردست تباہی پھیلا چکا ہے۔

پانی ختم کر کے زمین بنجر کردئے جانے اور اس کے نتیجے میں زمینی زندگی کے عمومی خاتمے کی دیگر مزید صورتیں بھی ہوسکتی ہیں، ان میں سب سے اہم زمین سے سیارچوں (asteroids) اور دم دار تاروں (comets) کا وقتاً فوقتاً تصادم ہے، جو حقیقی خطرات کا حامل بھی ہے، ماضی بعید میں زمین ایسے بہت سارے تصادمات سے دوچار بھی ہوچکی ہے، سائنس کے پاس ساڑھے چھ کروڑ سال قبل واقع ہونے والے اس طرح کے ایک تصادم کے کافی علمی واستدلالی دلائل وشواہد اکٹھا ہوچکے ہیں، چنانچہ اس وقت پندرہ کلومیٹر قطر والا غالباً ایک دم دار تارہ میکسیکو کے ایک مقام پر ٹکرا کر زمین میں دوسو کلومیٹر چوڑا گڑھا بنا چکا ہے، اس تصادم کے نتیجے میں عالمی طور پر برپا ہونے والی ماحولیاتی تبدیلیوں کے باعث سطح زمین کی تقریبا ساری ہی انواع حیات نیست ونابود ہوگئی تھیں، موجودہ فلکیات کی رو سے اوسطاً ہر دس کروڑ سال کے عرصے میں ایک مرتبہ اس طرح کے زمین پر عمومی تباہی پھیلانے والے تصادمات پیش آتے رہتے ہیں، حالیہ تاریخ میں ۱۹۹۴ء میں مشتری پر واقع ہونے والا تصادم بھی کافی بصیرت انگیز ہے، اس تصادم میں حصہ لینے والے دم دار تارے شیومیکر- لیوی ۹ (Shoemaker-Levy 9) کے متعدد اجزاء نے، جن میں کسی کا بھی قطر ایک کلومیٹر سے زائد نہیں تھا، وہاں جس پیمانے پر تباہی برپا کی تھی اگر وہ تصادم زمین سے ہوتا تو وہ ہمارے لئے کسی عمومی عذاب سے کم نہ ہوتا، بالفرض اگر کوئی دوسو کلومیٹر چوڑا سیارچہ یا دم دار تارہ زمین سے ٹکرا جائے تو ایک تخمینے کے مطابق اس تصادم سے اس قدر توانائی خارج ہوگی کہ جائے تصادم کے اطراف واکناف کا قشر ارض (crust) پگھل کر بخارات کی شکل

اختیار کرلے گا اور وقتی طور زمین کا عمومی درجۂ حرارت ایک ہزار ڈگری سینٹی گریڈ ہوجائے گا اور اس خوفناک گرم اور سرخ چادر کے باعث آن کی آن میں ہمارے سمندر بھاپ بن کر اڑ جائیں گے اور ساری انواع حیات تباہ ہوکر زمین بنجر ہوجائے گی حِيْنَ لَا يَكُفُّوْنَ عَنْ وُّجُوْهِهِمُ النَّارَ وَلَا عَنْ ظُهُوْرِهِمْ (جب وہ آگ کو نہ اپنے آگے سے روک سکیں گے اور نہ ہی اپنے پیچھے سے) واضح رہے کہ ہمارے بیرونی نظام شمسی (outer solar system) میں تقریباً دس کھرب چھوٹے بڑے دم دار تارے موجود ہیں اور وقتاً فوقتاً اندرونی نظام شمسی (planetary system) کا دورہ کرتے رہتے ہیں، اسی طرح مریخ اور مشتری کے درمیان سیارچوں کا ایک بیلٹ (asteroid belt) بھی ہے، جس میں لاکھوں سیارچے محوگردش ہیں اور ان کی کچھ مخصوص انواع بھی راستہ بھٹک کر زمین اور پڑوس کے دیگر سیاروں کے مداروں میں داخل ہوتی رہتی ہیں، زمین پر اب تک مختلف چوڑائیوں کے تقریباً ڈیڑھ سو تصادم بردار گڑھے (impact craters) دریافت ہوچکے ہیں، قرآن حکیم حسب ذیل آیت میں اس پورے طبیعی منظر کی تصویر کشی ایک نہایت مہیب اور پرجلال اسلوب میں کرتے ہوئے انہیں آسمانی ٹکڑوں سے اس طرح تعبیر کرتا ہے:

أَفَلَمْ يَرَوْا إِلٰى مَا بَيْنَ أَيْدِيْهِمْ	کیا انہوں نے اپنے آگے پیچھے آسمانوں
وَمَا خَلْفَهُمْ مِّنَ السَّمَآءِ	اور زمینوں کو نہیں دیکھا ہے، ہم اگر چاہیں
وَالْأَرْضِ إِنْ نَشَأْ نَخْسِفْ بِهِمُ	تو انہیں بھی زمین میں دھنسا سکتے ہیں یا ان
الْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطْ عَلَيْهِمْ	پر کچھ آسمانی ٹکڑے گرا بھی سکتے ہیں، یقیناً
كِسَفًا مِّنَ السَّمَآءِ إِنَّ فِيْ ذٰلِكَ	رجوع کرنے والے ہر بندے کے لئے
لَاٰيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيْبٍ	اس میں ایک بڑی دلیل ہے۔
(سبا:۹)	

كِسَفٌ " كِسْفَةٌ " کی جمع ہے، جس کے معنے کسی بھی چیز کے ٹکڑے کے آتے ہیں، لہذا كِسَفًا مِنَ السَّمَآءِ کے معنے ''آسمانی ٹکڑے'' ہوئے، جن کا معنوی انطباق کلی طور پر دم دار تاروں، سیارچوں، شہب ثاقب (meteorites) وغیرہ نظام شمسی کے ملبے (solar

system debris) پر بخوبی ہوتا ہے، جن کو کفار پر گرا کر یا دھنسا کر عذاب کی وعید ہے، نیز موجودہ زمین والوں کو اس ممکنہ عذاب سے متنبہ کرتے ہوئے أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْأَرْضِ (کیا انہوں نے اپنے آگے پیچھے آسمانوں اور زمینوں کو نہیں دیکھا ہے) کے ذریعے ان کی توجہ ایک اور حقیقت کی جانب مبذول کرائی جارہی ہے کہ یہ ان بے شمار زمینوں سے عبرت حاصل کریں جو آسمانوں میں ان کے آگے اور پیچھے واقع ہیں اور اس طرح کے عذابوں کے ذریعے تباہ و برباد ہو کر مردہ بھی ہو چکی ہیں!

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی اور وحدۃ الوجود اور شہود میں تطبیق

جناب حیات عامر حسینی

۱- فلسفہ اسلامی مختلف پیچیدہ سیاسی، دینیاتی، عمرانی اور فکری اجزا کی پیداوار ہے لیکن اس کی بنیادیں قرآن پاک اور حدیث ہی سے پیوستہ ہیں، جو ایک محکم اور حرکی نظریہ حیات کو سامنے لاتی ہیں جس کے مطابق اسلام کے اصول اور قانون شریعت، روح اور مادہ یا دنیا اور آخرت میں لاینفک تعلق ہے، کلام الٰہی اور حدیث کی تشریح اور تہہ در تہہ معانی کی دریافت اور مختلف سماجی و سیاسی تغیرات، اعمال اور ارتقا کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے سوالات اور ان کے معانی اور مضمرات پر مباحث باہم مربوط ہیں، یہ ایک ایسا پیچیدہ، مسلسل و مربوط تاریخی عمل ہے جس نے مختلف روحانی، دینیاتی، عمرانی اور فلسفیانہ مکاتب کو جنم دیا، جن کے ارتقا میں مختلف تہذیبوں کے اثرات سے انکار نہیں، اس زبردست تاریخی حرکت Historical Process میں فلسفہ، علم الکلام، مذاہب یا دینیاتی نظام کے ساتھ ساتھ تصوف کا شجر سایہ دار بھی اپنی جڑیں مضبوط کرتا رہا اور بارآور ہوتا رہا۔

۲- تصوف کے بارے میں مختلف سوالات اٹھتے رہے، کبھی اسے اسلام کی روح یا اس کا داخلی پہلو کہا گیا اور کبھی اس سے کلی طور پر متغائر اور کبھی اسے فلسفہ اور عقلیت کا مخالف گردانا گیا لیکن یہ حقیقت پھر بھی اپنی جگہ قائم ہے کہ روحانیت اور فلسفہ دونوں کا بنیادی محور، حقیقت کی تلاش اور اس تک رسائی ہے۔

۳- یہ بھی حقیقت ہے کہ دنیا کے دیگر مذاہب اور نظام ہائے روحانی کے برعکس تصوف کا

شعبۂ فلسفہ، مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ۔

فلسفہ سے بہت گہرا تعلق رہا ہے، بعض عظیم صوفیا جیسے امام ابوحامد الغزالی، ابن العربی، عبدالکریم جیلی، شیخ احمد سرہندی اور شاہ ولی اللہ دہلوی کی صوفیانہ تعلیمات ایک واضح، مدلل، مربوط اور عظیم الشان مابعدالطبیعیاتی اور کونیاتی Cosmological اخلاقی اور فکری نظام کی صورت میں سامنے آ گئیں جن کی اپنی ایک الگ فلسفیانہ معنوی اور عملی اہمیت ہے، کچھ بڑے فلاسفہ جیسے ابن باجہ اور ابن طفیل کے نظریات نے ایک متصوفانہ فکری نظام کی صورت اختیار کر لی۔

۴- حضرت خواجہ حسن بصری سے زمانہ جدید تک تصوف اپنی فکری اور عملی تشکیل کے مختلف پیچیدہ مراحل سے گزرتا رہا جو ایک الگ اور طویل بحث کا متقاضی ہے، یہاں ہم صرف دو اہم شخصیات کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو اپنے تبحر علمی اور عملی بلندی کے باوجود مظلوم ہیں کیوں کہ ان کو سمجھا ہی نہیں گیا اور ان کے نظریات کی تفہیم و تعبیر میں بہت ہی زیادہ تعصب اور افراط و تفریط سے کام لیا گیا، تمام تاریخی عوامل، تغیرات اور علمی حقائق کو نظر انداز کرتے ہوئے ان کی تشریحات کی گئیں اور انہیں بہت ہی غیر مربوط اور معقولیت سے دور معانی پہنا دیے گئے، حد تو یہ ہے کہ ایک کو اسلامی تہذیب کی تمام مادی، سائنسی، علمی اور فکری تنزل اور دوسرے کو روحانی انتشار اور تباہی کا ذمہ دار گردانا گیا، یہ ہیں امام ابوحامد الغزالی اور محی الدین ابن عربی۔

۵- غزالی کی احیاء العلوم اور تہافتہ الفلاسفہ نے نئے فلسفیانہ سوالات اور مناہج کو پیش کیا، تہافہ کے ذریعہ غزالی نے یونانی دیومالا اور دور از کار غیر سائنسی اور غیر منطقی عقلی موشگافیوں کو پامال کیا اور ایک زبردست تحلیلی منہاج کی بنیاد رکھی لیکن مغرب کی غلامی میں اس کتاب کو اسلامی دنیا میں فلسفہ و سائنس کی بیخ کنی کرنے والی کتاب کے طور پر پیش کیا گیا اور آج تک اسے صحیح تناظر میں سمجھنے کی کوشش نہیں کی گئی، احیاء العلوم کے ذریعہ الغزالی نے تمام اسلامی تعلیمات کی اسلام کے اخلاقی نظام میں ضابطہ بندی (Reduce) کی اور اس طرح تصوف کو اسلام کا جزو لاینفک اور اس کی روح قرار دیا اور اسلامی دنیا کو اس داخلی، دینی، روحانی اور سماجی انتشار سے باہر نکالا جس میں وہ سینکڑوں سال سے گرفتار تھی، اس کتاب میں علمیات، مابعدالطبیعیات اور عمرانیات کے مسائل کو فلسفۂ اخلاقیات کے دائرہ کار میں لاکر اسلامی متصوفانہ اخلاقیات سے مربوط بھی کیا گیا اور ضم بھی۔

۶- غزالی پر لگے اتہام والزام کو یہ بیان بڑی وضاحت سے فریب قرار دیتا ہے جو مشکوٰۃ الانوار میں قرآن کی ان آیات کی تشریح میں ملتا ہے جن میں خدا کو زمین اور آسمانوں کا نور کہا گیا ہے۔

۷- غزالی کے خیال میں نور کا اطلاق بنیادی طور پر خدا پر ہوتا ہے، دوسرے تمام معروض، خارجی مظاہر اور نورانی چیزیں اور وجود اسی سے روشنی پاتے ہیں یا منور ہوتے ہیں، بصارت اور عقل کو ہم اسی لیے نور کہتے ہیں کہ معروض یا خارجی مظاہر کو واضح، روشن، ظاہر، قابل فہم وادراک اور متمیز کرتے ہیں، عقل کو خصوصاً اسی لیے نور کہا جاتا ہے کہ تمام معروض کو واضح اور متمیز کرنے کے باوجود یہ اپنا برملا اظہار کرتی ہے لیکن اس کے باوجود زمان ومکان کی حدود سے محدود نہیں کرتیں، نتیجتاً اس کی نسبت خدا سے کی جاتی ہے جس نے آدم کو اپنی صورت پر تخلیق کیا جو فطرت معقول کی ابتدائی صورت ہے، عالم شہادت، عالم ملکوت کی ایک بہت پست نقل ثانی ہے، عالم ملکوت روحانی یا روشن عالم ہے جس کا اظہار قرآن اور دوسرے آسمانی صحیفے ہیں، تمام موجودات کے مدارج کا تعین نور مطلق یا خدائے قدوس سے ان کے قرب یا دوری سے ہوتا ہے، مقرب فرشتے خدا سے اپنا وجود پاتے ہیں جس کا وجود حقیقی اور اصلی ہے، اس کے وجود سے الگ کسی کا وجود نہیں، تمام موجودات فانی ہیں بس اس کا وجود لافانی ہے لیکن تمام موجودات میں انسان کو ایک منفرد مقام حاصل ہے، خدا نے نہ صرف اسے اپنی شکل پہ بنایا بلکہ اسے تمام کائنات کا خلاصہ بنایا، یعنی وہ اپنے آپ میں کائنات صغیر ہے، خدا نے اس میں الوہیت کی شبیہ رکھ دی، اسی لیے جس شخص کو اپنی معرفت ملی اس نے خدا کو پہچان لیا لیکن غزالی کے خیال میں یہ شبیہ محض خدائے رحمان (صفت رحمانیت) کی ہے، رب (ربوبیت) کی نہیں کیوں کہ اس کا اظہار مخلوق کی حدود میں نہیں ہوسکتا، یہ روحانی سر ہے جس کا اظہار مجازی طور پر ہوسکتا ہے۔

۸- انسانی قوت ادراک کی ابتدا حواس خمسہ سے ہوتی ہے اور اس کی انتہا عقل یا تعقل ہے جو استخراج اور ترکیبی عمل سے علم کے دائرہ کار کو غیر محدود حد تک بڑھا دیتی ہے، پیغمبران عظامؑ اور اولیا اور عارفین کو ایک خاص استعداد عطا کی جاتی ہے جس کے ذریعے انہیں مابعدی حقائق یا اسرار یعنی معاد اور ملکوتی اور الٰہی معارف کا ادراک ہوتا ہے۔

۹- اس بحث کے بعد غزالی اس نکتے کی طرف آتے ہیں کہ علم کی اعلیٰ سطح یا قسم عقل کے ذریعے نہیں ملتی بلکہ اس کا تعلق ''ذاتی تجربے'' سے ہے۔

۱۰- علم لدنی کے ذریعہ بھی ذات خداوندی کا کلی ادراک نہیں ہوتا کیوں کہ اسے نور کا ایک پردہ مستور کردیتا ہے، ہر ایک شخص کو اپنی استعداد اور تجربے کے حدود کے مطابق ذات الٰہی کا ادراک ہوتا ہے، اسے یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ عبد کو معبود کی مختلف حیثیات کا ادراک ہوتا ہے نہ کہ اس کی ذات کا۔

۱۱- عارفان خدا کے ادراک کی بھی کئی سطحیں ہیں، بعض تو ایسے ہیں کہ ان کی حالت علمی اور عرفانی ہوتی ہے اور بعض کی ذوقی وحالی ہوتی ہے، جن کی حالت ذوقی یا حالی ہوتی ہے وہ فردانیت میں گم ہوجاتے ہیں، وہ مبہوت ہوجاتے ہیں اور ان کی عقلیں جاتی رہتی ہیں، ان کے لیے اللہ کے سوا کسی کا وجود نہیں رہتا، آخری مرحلہ فناء الفنا ہے کیوں کہ عارف اس مقام پر اپنے نفس اور اس کے فنا ہونے سے بھی فنا ہو چکا ہے، اسے مجازاً اتحاد کہتے ہیں، یہ لوگ واصلین کہلاتے ہیں۔

یہ ساری بحث محض اس لیے کی گئی تا کہ یہ بات واضح ہوجائے کہ غزالی کا نقطہ نظر کیا ہے، ظاہر ہے غزالی نے کسی بھی سطح پر عقل کی اہمیت سے انکار نہیں کیا بلکہ صرف یہ بات کہی کہ عقل کے لامحدود ہونے کے باوجود اس کے ذریعہ مابعد الطبیعیاتی حقائق کا ادراک ممکن نہیں، اسی بات کو آٹھ سو سال بعد مشہور مغربی مفکر کانٹ کہتا ہے تو اسے نئے فکری وفلسفیانہ مناہج اور رجحانات کا بانی تصور کیا جاتا ہے اور غزالی کو عقل کا دشمن اور اسلامی تہذیب کے جمود کا ذمہ دار گردانا جاتا ہے۔

۱۲- امام غزالی کے بعد بارہویں صدی عیسوی میں اسپین میں ایک عظیم صوفی مفکر پیدا ہوا جنھوں نے تصوف کے نظریاتی ومعنوی تناظر کو یکسر تبدیل کر کے تصوف کی ایک جامع مگر پیچیدہ نظریاتی ومعنوی تشکیل پیش کی، وہ افلاطون کی طرح ایک عظیم انتخابی مفکر تھے جس کے بہت سے نظریات یا فکری دھارے بہت ہی پیچیدہ ہیں جن کا فہم وادراک بہت ہی مشکل ہے، ان کی دو مشہور تصانیف ''فتوحات مکیہ'' اور ''فصوص الحکم'' پیچیدہ اور گنجلک ہیں جو مابعد الطبیعیاتی، علمیاتی، کونیاتی اور روحانی مسائل سے بحث کرتی ہیں، ان کی فہم کے لیے نہ صرف بہت ہی زیادہ علمی تبحر اور فلسفہ وعرفان کی سمجھ بلکہ روحانی تجربات اور فہم وفراست اور ہدایت کی ضرورت ہے، یہ

تصانیف وحدۃ الوجود کے پیچیدہ فلسفیانہ روحانی نظریے کو سامنے لاتی ہیں۔

۱۳- ان چاروں مذکورہ کتابوں کے فلسفۂ اسلامی، تصوف، عمرانیات، اخلاقیات اور فلسفیانہ تجدید و تحلیل بلکہ اسلامی تہذیب کے ارتقا اور حرکت پر گہرے اور دور رس اثرات مرتب ہوئے لیکن اس ارتقا کو محض ان کتابوں کے ذیل میں دیکھنا گمرہی کی دلیل ہے، ہم زمانے کے سیاسی، سماجی، علمی اور تہذیبی حالات اور ان کی رفتار کو نظر انداز کرتے ہوئے ان کتابوں کے اثرات کی صحیح حیثیت اور اس کا استخراج کر سکتے ہیں، تاریخ کی رفتار اور اسلامی تہذیب پر ان کتابوں کے اثرات سے انکار نہیں لیکن تمام ارتقا (مثبت یا منفی) کا ذمہ دار بھی نہیں بنا سکتے، ہمیں یہ حقیقت نہیں بھولنی چاہیے کہ کلی تہذیبی تبدیلی کی قوت وحیثیت صرف کلام الٰہی اور پیغمبر کی ہوتی ہے، تنہا کتاب الٰہی کو بھی یہ درجہ حاصل نہیں، کیوں کہ پیغمبر ہی اس کا عملی نمونہ ہوتا ہے، چہ جائے کہ ہم کسی سیاست داں، سائنس داں، صوفی یا مفکر کو اس کا ذمہ دار یا محور قرار دیں، تہذیب کے تبدل وارتقا میں ہزاروں عناصر کا کردار ہوتا ہے، کسی ایک کا نہیں۔

۱۴- ابن عربی نے اپنے فلسفہ وحدۃ الوجود کے تانے بانے، وجود، خدا کے اسما و صفات، اعیان ثابتہ، جوہر وعرض، عوالم کے کلیہ، حضرات خمسہ، قطب حقیقت محمدیہ، روح اعظم اور اس کے مراتب، اسمائے عالم انسانی، نبوت، رسالت اور ولایت جیسے پیچیدہ اور مختلف المعانی اور مختلف الجہت تصورات سے بنے ہیں۔

۱۵- اس کے فکری نظام کا محور کلمہ یا کلام الٰہی Logos ہے، اس کے خیال میں ہر پیغمبر ایک حقیقت یا اسم سے مربوط اور اسی کا خارجی مظہر ہے جو واجب الوجود کا ایک پہلو (یا صفت) ہے، یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ اظہار ذات الٰہی کے مختلف پہلو ہیں، جن کی ابتدا آدم سے ہوتی ہے اور انتہا حضرت محمدؐ خاتم النبیین والمرسلین پر ہوتی ہے، جن کے بغیر یہ ذات کامل جو تمام حقائق کا سرچشمہ اور ناقابل تقسیم، ناقابل تغیر اور ازلی وابدی ہے، ہمیشہ مستور رہتی۔

۱۶- لیکن ابن عربی واجب الوجود کے داخلی پہلو ''احدیت'' اور ظاہری پہلو ''ربوبیت'' میں فرق کرتے ہیں، احدیت کی کسی حال میں کوئی فہم ممکن ہی نہیں اور احدیت یا ربوبیت کی سطح پر خدا معروض عبادت بن جاتا ہے اور یوں خالق اور مخلوق کے درمیان ایک رشتہ

قائم ہوتا ہے،احدیت میں کوئی یا کسی قسم کی کثرت،تقابل یا تحدید نہیں،اس مرتبہ پر اسے نور مطلق، خیر مطلق کہا جاتا ہے اور مرتبۂ احدیت پر کثرت یا تحدید ہے کیوں کہ وہ تمام موجودات کا جامع اوران کا خالق ہے لیکن خیال رہے کہ یہ تنوع اس کے شیون وصفات میں ہے،اس کی ذات میں نہیں، جب اسے اس کی ذات کے حوالے سے دیکھا جائے تو وہ حق ہے اور جب اپنی صفات و شیون کے حوالے سے جن کا اظہار مخلوق کی صورت میں ہے، دیکھا جائے تو وہ خلق ہے لیکن بنیادی طور پر یہ دونوں پہلو ایک ہی حقیقت ہے،تمام مخلوق اعیان ثابتہ کی صورت میں ذہن الٰہی میں موجود ہیں، ان کا اس سے الگ کوئی وجود نہیں، اعیان ثابتہ صور علمیہ ہیں ذات الٰہی نے اظہار ذات کے لیے مخلوق کو اپنے امر سے پیدا کیا، ایسے ہی جیسے کہ ایک شیشہ میں عکس ابھرتا ہے یا جیسے کہ ایک چیز کا سایہ اوراس تخلیق کے پیچھے محبت کے امر کے، کچھ اور نہیں، اظہار کا اعلا نمونہ انسان ہے جسے ابن عربی آدم کہتا ہے اور وہ انسان کامل ہے جو تمام موجودات کی وجہ تخلیق ہے، اسے خدا نے اپنی شبیہ پر بنایا، یہ تصور غور سے دیکھا جائے تو ابن عربی سے پہلے منصور حلاج نے پیش کیا، فلسفہ تصوف میں انسان اور خدا کے تعلق کی ساری بنیاد اور توجیہ یہی ہے، ابن عربی کے خیال میں الوہیت اور انسانیت دو الگ چیزیں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں، الوہیت حقیقت کا داخلی اور انسانیت اس کا ظاہری پہلو ہے، فلسفیانہ اصطلاح میں یہ کہیں گے کہ اول الذکر جوہر ہے اور موخر الذکر عرض ہے، انسان اپنے آپ میں ایک کائنات اصغر ہے وہ تمام مخلوق کا جامع ہے اور جامع ہے فطرت الٰہیہ کا، اسی لیے اسے خلیفۃ اللہ کہا جاتا ہے لیکن حقیقی انسان کامل محمدؐ ہیں، حقیقت محمدیؐ اسم الٰہی کی جامع صورت ہے، یہ اظہار ذات کی مکمل شکل ہے اور اسی سے کمالات کا فیضان ہوتا ہے اور تمام اسموں کی مدد وہیں سے ہوتی ہے، حقیقت محمدیہؐ کا ظہور کمالات کے ساتھ پہلے ممکن نہ تھا اسی لیے یہ مختلف صورتوں میں ظاہر ہوئی اور ہر صورت ایک مرتبہ سے مخصوص ہوئی، وہی صورتیں انبیاؑ کی صورتیں ہیں، یہ وہ بنیادی حقیقت ہے جس کے ذریعے اللہ نے انسانیت کو اپنی مرضی پہنچائی اور یہی وہ تخلیقی سرچشمہ ہے جس سے کائنات بنی۔

۱۷- ابن عربی روح انسانی کو جسے وہ روح عقلی بھی کہتا ہے، جسم سے کلی طور پر متغائر کہتا ہے، یہ محض ایک عارضی مسکن ہے جس میں کچھ دیر تک روح رہتی ہے اور جب اپنے روحانی

تجربات میں آگے بڑھتی ہے تو وہ تمام مخلوق سے بے خبر ہوجاتی ہے، صوفیا اس تجربے اور مرتبے کو فنا کہتے ہیں، اسے خدا کے سوا کسی شے کا کچھ شعور و خیال نہیں ہوتا یا یہ کہ اسے ہر شے میں محض خدا ہی نظر آتا ہے، یہی وہ مرحلہ ہے جسے امام غزالی فنافی التوحید کہتے ہیں۔

توحید کے حوالے سے ابن عربی کے فلسفہ وحدۃ الوجود کے یہ نکات بھی بہت اہم ہیں اور اس کے فہم میں ان کی ایک بنیادی اہمیت ہے لیکن ان کو پیش کرنے سے پہلے کچھ اہم مسائل کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے، جو ان مباحث اور نظریات کی سمجھ میں ایک کلیدی اہمیت کے حامل ہیں:

۱- توحید کے معنی ایک واحد ذات پر ایمان، جو صمد و یکتا ہے، اپنی ذات، صفات، اختیارات اور حقوق میں۔

۲- ابن عربی کا تصور توحید سرہندی کے تصور توحید سے کلی طور پر مختلف ہے اور شیخ اکبر کے نظریات پر اس کے تمام نقد و جرح کی بنیاد بھی اس کا تصور توحید ہی ہے۔

۳- کسی بھی شے یا تجربات سے متعلق مختلف زاویہ ہائے نگاہ سے انکار ممکن نہیں اور یہی نکتہ ہائے نگاہ شعور و احساس کی مختلف صورتیں ہیں، فکری و نظری احساس و شعور کا تعلق علم الاشیا سے ہے یا ان کے مختلف تجربات سے منطق اور علمیات ان ہی مباحث سے علاقہ رکھتی ہیں، مذہبی احساس یا شعور کا تعلق حقیقت اصلی سے ہے۔

۴- فکری یا نظری زاویہ نگاہ کا ایک مثالی علمی مطمح نظر ہوتا ہے جس کا وہ حصول چاہتا ہے، یہ مثالی مطمح نظر نہ صرف کائنات کی ایک کلی اور مربوط تصویر پر محیط و مشتمل ہوتا ہے بلکہ ایک واحد بنیادی اصول پر بھی، جس سے تمام کائنات یا کثرت کا استخراج ہوسکے، یہ اس کی ماہیت کو سمجھنا چاہتا ہے، تمام فلاسفہ نے بنیاد اور اصول کو مختلف نام دیے جس کے نتیجہ میں مختلف فکری مکاتب پیدا ہوئے لیکن جدید مغربی فلاسفہ میں کانٹ نے تنقیدی فلسفہ کی بنیاد ڈال دی اور اس اصول کو محض ایک انضباطی تصور قرار دیا اور یہ کہا کہ ہم اس اصول کی معروضیت کی توثیق نہیں کرسکتے، انضباطی تصور کی حیثیت سے یہ ایک یکساں علمی نظام کو تعمیر کرنے میں مدو معاون ثابت ہوسکتا ہے۔

۵- اس کے علی الرغم یہ وحدانی اصول مذہبی شعور کی اساس ہے لیکن مذہبی شعور اس اصول کی تشکیل کیسے کرتا ہے اپنے آپ میں ایک پیچیدہ سوال ہے، اس اصول کے ساتھ سب

سے پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مذہبی حالت کیا ہے، انسان کی عجیب صورت حال ہے، وہ نا قابل بیان حالات میں گھرا ہوتا ہے، ایک طرف فانی ہونے کے باوجود وہ لا فانی سے ہم آہنگی چاہتا ہے، اعلا اخلاقی اصولوں اور مدارج کی تکمیل اور مسرت، علم اور حسن کا حصول اس کی بنیادی خواہش ہے اور دوسری طرف وہ بے پناہ اور نا قابل یقین اور گرفت مشکلات اور مصائب اور معائب سے گھرا ہوا ہے، ظلم و جبر، بدصورتی، جہالت، حوادث، ظلمت، کشمکش، وحشیانہ ہوس پسندی اور ہوس پرستی سے بھری ہوئی دنیا میں گرفتار اور یہی وہ حالات ہیں جو اسے ایک ایسی لا فانی اور مکمل ذات کا اشارہ دیتے ہیں جو اسے ان تمام حالات سے باہر نکال کر پناہ دے سکے اور جس کے ساتھ ہم آہنگ ہو کر اسے دائمی مسرت اور سکون حاصل ہو جو محض حسن ہے اور جو اس کی بکھری ہوئی شخصیت کو علم، حسن، مسرت، سکون اور دوام سے منور کر سکے، یہی مذہبی شعور ہے۔

۷- فکری اور مذہبی شعور میں بعد ہے جو مٹائے نہیں مٹتا، فکری یا نظری اتحاد غیر ہیئتی ہے، جب کہ مذہبی شعور ہیئتی اور نسبتی ہے اور وہ تمام کامل صفات سے مزین ہے، یہ محیط کل ہے، کثرت میں چھپی ہوئی ہے اور اس سے باہر اس کا کوئی وجود نہیں، فلسفہ عقلیت میں یہ محض ایک مجرد تصور کی صورت اختیار کرتی ہے، اس کی کوئی اپنی ذات یا شخصیت نہیں یہ غیر شخصی، وحدت پرست، ناممکن الادراک اور جبر و لزوم کی حامل ہے، جب کہ مذہبی شعور ہیئتی اور نسبتی ہے، یہ مطلق ماورائے ہستی، ثنویت کی حامل، شخصی، مکمل طور پر آزاد و خود مختار، لا فانی اور مافوق الادراک ہستی کو پیش کرتا ہے۔

۸- وحدۃ الوجود اور شہود دونوں میں ہمیں ان دونوں تناظرات سے سابقہ پڑتا ہے، اس لیے ان کی فہم بہت ہی نازک کثیر الجہت ہے اور نتائج کلی طور پر الگ ہیں۔

ابن عربی نے توحید کے حوالے سے فلسفہ وحدۃ الوجود کے جو تانے بانے بنے ہیں وہ ان نکات پر مشتمل ہیں:

۱- ذات یا وجود ایک ہے اور وہ اللہ ہے، وہ واجب الوجود ہے، وہ موجود بالذات ہے، باقی جو کچھ ہے وہ اس کا مظہر ہے۔

۲- ذات اور صفات میں عینیت ہے، چوں کہ عالم صفات کا مظہر ہے اس لیے عالم

اورذات میں بھی عینیت ہے،تخلیق نزول کی ایک صورت ہے۔

۳- نظریہ تنزلات کو تنزلات ستہ یا حضرات خمسہ کہا جاتا ہے، اس کے مطابق تین مراتب الٰہیہ ہیں، احدیت، وحدیت اور واحدیت، یہ وجود کے تین اعتبارات ہیں، وحدت مطلقہ، یعنی احدیت، یہ مرتبہ ذات ہے اور مطلق ہے، احدیت اعتبار ثانی ہے اور اس کے معنی ہیں قیود اعتبارات سے پاک ذات وحدت اور احدیت نزول اول کے دو اعتبارات ہیں اور یہ ایک دوسرے کے مماثل ہیں لیکن ان میں کوئی زمانی و مکانی امتیاز نہیں، ''نہ تقدم و تاخر ہے'' یہ دونوں تنزلات علمی تصوراتی یا منطقی ہیں، پہلے اعتبار میں ذات اپنی مطلقیت سے آگاہ ہوتی ہے اور صفات کی آگہی بالکنایہ ہوتی ہے، دوسرے اعتبار میں ذات اپنے صفات سے تفصیلی طور پر آگاہ ہوتی ہے، لیکن یہ خیال رہے کہ اس آگاہی کا تعلق محض سالک سے ہے اللہ سے نہیں کیوں کہ وہ تو اپنی ذات اور صفات سے کبھی بھی بے خبر نہیں، اس کا علم تو مطلق ہے لہذا اس میں کسی اجمال و تفصیل کو بھی دخل نہیں، وہ جو ہے ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ سے رہے گا، وحدت کا ہی دوسرا نام حقیقت محمد یہ ہے اور واحدیت اعیان ثابتہ کا مقام ہے۔

۴- باقی تین مراتب کونیہ کہلاتے ہیں، یہ ہیں یقین روحی، یقین مثالی اور یقین جسدی۔

۵- یقین جسدی نزول انسان ہے اور اس کا دوسرا نام مرتبہ جامعیت ہے، یہ مظہر صفات خداوندی ہے۔

۶- کائنات غیر حقیقی نہیں کیونکہ یہ خدا کا عکس ہے اور جس طرح سائے کا وجود اصل کے بغیر ممکن نہیں اسی طرح کائنات یا تخلیق کا وجود خدا کے بغیر ناقابل تصور ہے، اس کا وجود حقیقی ہے مگر یہ موجود بالغیر ہے۔

۷- وجود صرف وجود حق کا ہے اور وہی موجود ہے، جو کچھ موجود ہے وہ اسی کا عین ہے، لہذا یہ کائنات حقیقی ہے کوئی فریب نہیں۔

۸- زماں حقیقی ہے اور ایک فعال قوت ہے، انسان کا ارتقا ہی زمانہ ہے۔

۹- فنا کے معنی کائنات کے وجود کا انکار نہیں بلکہ اپنی ذات کے شعور کا معدوم ہونا ہے، اس مقام پر خدا کے سوا کسی ذات کا کوئی شعور موجود نہیں رہتا۔

۱۰- فنا ابن عربی کے فلسفہ میں بھی آخری مرحلہ سلوک یا ارتقا نہیں بلکہ اس کے بعد فرق بعد الجمع کا مرتبہ ہے، جس کی تفسیر شیخ کلیم اللہ دہلوی نے یوں کی ہے:

''کمال یہ ہے کہ سرحد فنا فی اللہ پر پہنچ کر خدا کی بقا سے باقی ہوجائے،
پہلی سیر فنا فی اللہ کو سیر الی اللہ کہتے ہیں اور دوسری بقا فی اللہ کو سیر فی اللہ کہتے ہیں،
پہلی سیر کی انتہا ہے، دوسری کی کوئی انتہا نہیں''۔

۱۸- ابن عربی کے فلسفہ وحدۃ الوجود کا تنقیدی محاکمہ اور رد، وحدۃ الشہود کے فلسفہ کی صورت میں سامنے آیا ہے، جسے سلسلہ قادریہ، چشتیہ، نقشبندیہ کے مشہور بزرگ شیخ احمد سرہندی نے پیش کیا، شیخ شریعت مطہرہ کی سختی کے ساتھ پابندی کے قائل تھے اور تمام معاملات کو چاہے ان کا تعلق زندگی کے کسی بھی شعبے سے ہو، اسی کے ذیل میں دیکھنے پر زور دیتے تھے، شریعت مطہرہ کا تعلق زندگی کے ہر شعبہ سے ہے، اس کی مکمل پابندی سے ہی روح میں تبدیلی ہوسکتی ہے اور اس میں روحانیت پیدا ہوسکتی ہے، راہ سلوک کے تمام مراحل کو اسی سے نسبت ہونی چاہیے، وجد کو بھی اسی کے ماتحت ہونا چاہیے۔

۱۹- وحدۃ الوجود کے فلسفہ ہمہ اوست کو وہ راہ سلوک کا ایک مرحلہ کہتے ہیں، ان کے خیال میں خدا کے ساتھ انسان کا اتصال ایک روحانی تجربہ ہے اور یہ کوئی وجودی حقیقت نہیں، خدا کا اتصال کسی بھی شے سے کسی بھی وقت نہیں ہوسکتا، خدا خدا ہے اور مخلوق مخلوق، یہ کسی بھی صورت میں ایک نہیں ہوسکتے، مشاہدہ ذات الٰہی کسی بھی حال میں دوسری ذات یا مخلوقات سے انکار کے معنی میں نہیں ہوسکتا، علم یقینی کے حصول کے لیے اس کا انکار ضروری نہیں، کسی بھی پیغمبر نے کبھی بھی اس بات کی تعلیم نہیں دی کہ یہ کائنات خدا کے مشابہ یا اس کی تجسیم ہے، کائنات ایک تخلیقی عمل ہے جس کا تعلق ذات خداوندی سے نہیں بلکہ اس کے صفات سے ہے، ذات اور صفات دو الگ حیثیات ہیں یہ ایک دوسرے کے مماثل نہیں ہوسکتے، کائنات خدا کے صفات کی تجلی یا پرتو بھی نہیں کیوں کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ ان کے مماثل ہوتی لیکن ایسا نہیں کیوں کہ خدا کی صفات ازلی وابدی اور مکمل ہیں، جب کہ کائنات فانی ہے، انسان اور علم انسانی محدود ہے جب کہ خدا لامحدود ہے اور اس کا علم بھی لامحدود، اسے اپنے اظہار کے لیے کسی تخلیق کی ضرورت نہیں، وہ اس

کے لیے مجبور نہیں، خدا ایک معروضی حقیقت ہے جب کہ انسان اپنے وجود کے لیے اس کا محتاج ہے، اسی لیے ان دو کے درمیان کسی قسم کا التزام نہیں، اسی طرح اصل اور ظل کے درمیان کوئی مماثلت نہیں کیوں کہ سایہ حقیقت کے مثل ہو ہی نہیں سکتا، یہ محض راہ سلوک کے مراحل کے تجربے ہیں اور روحانی تجربہ چاہے کتنا ہی مکمل کیوں نہ ہو ذات اور صفات کے مقابل اس کی کوئی معروضی حقیقت اور حیثیت نہیں، ایک فانی، نامکمل اور محتاج وجود کیسے ایک مکمل اور لا فانی وجود کا ادراک یا احاطہ کرسکتا ہے یا اس کے مثل ہوسکتا ہے، اس فلسفہ کا دوسرا نتیجہ جبر ہے جو شریعت کی روح کے اصولوں اور سلسلہ نبوت کے مشن اور مقصد کے خلاف ہے، کیوں کہ انسان کی اعمال کے لیے جواب دہی اس بات کو مستلزم کرتی ہے کہ وہ اپنے اعمال میں آزاد ہو، جبر اور آزادی ایک دوسرے کا ضد ہیں اور اس طرح نبوت اور جبریت بھی ایک دوسرے کی ضد- آزادی نبوت اور شریعت مطہرہ کی روح ہے، عمل اور اجتہاد آزادی کی کوکھ سے پھوٹتے ہیں۔

۲۰- آزادی فکر وعمل نہ ہو تو اجتہاد اور شریعت کی دائمی حیثیت بے معنی بن جاتی ہے اور اس کے علی الرغم سوچ یا فلسفہ، اسلام کے تصور عدل کا کلی مخالف ہے جب کہ اسلام کے تمام اصولوں اور تعلیمات کی بنیاد اور روح عدل ہے، شرک اسی لیے تو ناقابل معافی جرم ہے کہ اس کی بنیاد ظلم ہے اور یہ بھی کہ وہ تمام مظالم کی بنیاد ہے، جب کہ توحید سراسر عدل و آزادی ہے اور اس کی انتہا خدائے واحد کی رضا اور اس کا دیدار ہے، جو ایک مسلسل عمل ہے اور تاریخ اور تاریخیت کی بنیاد بھی کل یوم ھو فی شان کی صحیح فہم اس وقت تک نہیں ہوسکتی جب تک تمام روحانی و تخلیقی حرکت کو ایک مسلسل عمل نہ مانا جائے، لہذا رضائے الٰہی اور دیدار خداوندی بھی مراتب کے مطابق ایک مسلسل عمل ہے، اس کی کوئی انتہا نہیں، صالحین کے مراتب تو بڑھتے ہی جائیں گے، یہاں پر زمان کا مسئلہ سامنے آتا ہے لیکن اس مسئلہ کا حل صرف یہ ہے کہ اس تمام عمل اور حرکت کو خدا کے وقت یعنی زمان خالص کی ذیل میں سمجھا جائے۔

وحدۃ الشہود کا جو نظریہ حضرت شیخ احمد سرہندی نے پیش کیا، توحید کے ذیل میں اس کا ایک مختصر خلاصہ یہ ہے:

۱- ارتقائے سلوک یا نظریہ شہود کے تین منازل ہیں، الف: وجودیت، یہ پہلا مرحلہ

ہے جہاں خدا اور خلق کے درمیان عینیت دکھائی دیتی ہے، یہ مرحلہ بہت دیر تک قائم رہتا ہے، ب: ظلیت ، یہ دوسرا مرحلہ ہے اور اس میں خدا اور خلق کے درمیان غیریت کا انکشاف ہونے لگتا ہے مگر یہ مرحلہ یقینی غیریت کا نہیں ہوتا، وجودیت کے تجربہ کے ساتھ جڑا ہونے کی وجہ سے ایسا ہوتا ہے لیکن یہ مرحلہ پہلے کے مقابلہ میں بہت کم عرصے تک قائم رہتا ہے، یعنی یہ عارضی مرحلہ ہے، ج: عبدیت ، یہ تیسرا مرحلہ ہے، اس مرحلہ پر سالک کو یقینی طور پر یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ خدا اور خلق کے درمیان کلی غیریت ہے، خدا خدا ہے اور بندہ بندہ اور یہ کہ پہلے دو مراحل یا تجربات موضوعی اور عارضی تھے اور ان کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ، یہ نا قابل اعتبار ہیں اور خدا تمام مخلوق اور تجربات سے بالا ہے، ان اللّٰــہ وراء الـوراء ثم وراء الوراء ،اس کی ذات اور صفات نا قابل ادراک ہیں، ایمان بالغیب ہی اعلا حقیقت اور چارہ کار ہے۔

توحید کی مزید توجیہ کرتے ہوئے شیخ احمد سرہندی اس بات کا برملا اظہار واعتراف کرتے ہیں کہ کشف الشہود کے ذریعہ خدا کا ادراک وعرفان ممکن نہیں ، وہ ذات وصفات کے مسئلہ کو متکلمین کے اصولوں کے تحت زیر بحث لاتے ہیں لیکن یہاں وہ اشاعرہ کے بجائے ماتریدیہ کا اتباع کرتے ہیں، علم کا سب سے اعلا اور قابل اعتماد ذریعہ محض وحی ہے جو اللہ کی طرف سے پیغمبران عظام پر نازل ہوتی ہے۔

۲- صفات زاید علی الذات ہیں ، عین ذات نہیں ، خلق یا عالم ، ظل صفات ہے تجلی صفات نہیں، خدا غنی ہے اور اپنی ذات کے لیے وہ صفات کا محتاج نہیں، وہ وجود کامل ہے اور اپنی ذات سے تمام صفات کا احاطہ کیے ہوئے ہے، وہ کسی شے کا محتاج نہیں ، عدم اس کے وجود کا متقابل نہیں ، تخلیق عالم کے لیے اس نے اپنے اندر صفت وجود کو تخلیق کیا اور اسی طرح دوسری صفات جیسے حیات ، علم ، قدرت ، اختیار پیدا کیں ، عدم ، وجود کا متقابل ہے، موت زندگی کا ، جہالت علم کا، عدم متقابلہ پر صفت متقابلہ کا عکس پڑتا ہے تو وہ ممکن ہوجاتا ہے یا پیدا ہوتا ہے، جیسے موت پر زندگی کا عکس پڑتا ہے تو زندگی ممکن ہوجاتی ہے۔

۳- خدا ہر شے کا خالق ہے، اس نے مخلوق کو عدم محض سے پیدا کیا، خلق اس کے وجود کا ظل نہیں بلکہ اس کی تخلیق ہے۔

۴- وجود حقیقی صرف اللہ کا ہے یعنی اللہ کے بغیر کسی کا وجود نہیں، خلق کا وجود اس کا عطا کردہ ہے، حقیقت میں اس کا وجود محض ایک ظاہری نمود ہے لیکن ایسا بھی کچھ نہیں کہ یہ ہمارے وہم وتخیل پر منحصر ہے، اس کا اپنا الگ وجود ہے۔

۵- لیکن عالم اور خدا کے درمیان مطلقاً کوئی نسبت نہیں سوائے اس کے کہ یہ خدا کی تخلیق ہے اور صفات کی مظہر ہے۔

۶- انسان کا جوہر روح ہے جو خدا کی تخلیق ہے لیکن اس کا تعلق عالم خلق سے نہیں بلکہ عالم امر سے ہے، یہ ناقابل بیان ہے، جسم کی وجہ سے جو روح کا مسکن ہے، اس میں کچھ ایسے رجحانات پیدا ہوجاتے ہیں جس سے وہ للّٰہیت کے بجائے جو اس کا اصل رجحان ہے گناہوں کی طرف راغب ہوجاتا ہے، تصفیہ وتزکیہ قلب کے ذریعہ اسے اس کے اصل کی طرف موڑا جاتا ہے اور وہ نفس مطمئنہ کی طرف روحانی سفر کا آغاز کرتا ہے، جب وہ نفس مطمئنہ کے درجے پر پہنچ جاتا ہے اور اپنے آپ کو تمام ماسوا اللہ سے پاک کرتا ہے تو وہ مقام عبدیت پر فائز ہوجاتا ہے کیوں کہ خدا اور بندے کے درمیان عبد ومعبود کی ہی نسبت ہے اور کوئی دوسری نسبت نہیں۔

ابن عربی اور شیخ احمد سرہندی کے درمیان بنیادی اختلافات یہ ہیں:

۱- ابن عربی خلق کو خدا کا عین کہتے ہیں جب کہ حضرت مجدد اسے خدا کی تخلیق اور اس کے صفات کا ظل مانتے ہیں۔

۲- ابن عربی وجود مطلق اور اس کی صفات اور اسما اور عالم کو ایک دوسرے کا عین مانتے ہیں جب کہ شیخ احمد سرہندی کے نزدیک صفات بھی خدا کی تخلیق ہیں جن کا وہ محتاج نہیں۔

۳- ابن عربی عالم کو خدا کا عین اور شیخ احمد سرہندی اسے خدا کا غیر قرار دیتے ہیں، بصورت دیگر سزا وجزا اور عالم آخرت بے معنی بن جاتے ہیں۔

۴- ابن عربی کے مطابق عالم کا خارج میں کوئی وجود نہیں جب کہ شیخ سرہندی اسے ایک الگ موہوم وجود مانتے ہیں بصورت دیگر یہ خدا کی صفت خلاقیت کا انکار کرنے کے مترادف ہے۔

۵- ابن عربی کے خیال میں واجب اور ظل ایک دوسرے کا عین ہیں لیکن شیخ سرہندی اس بات سے منکر ہیں، ان کے خیال میں ظل موہوم ہوتا ہے، یہ اصل کا عین ہو ہی نہیں سکتا، یہ

عینیت محض حالت سکر کا نتیجہ ہے۔

۶- ابن عربی تنزلات کی بات کرتے ہیں جب کہ شیخ صاحب اس کے منکر ہیں اور تخلیق کی بات کرتے ہیں۔

فلسفۂ وحدت الوجود کو ایک فکری و عملی نظام کی حیثیت سے نہ صرف عوام میں قبول عام حاصل ہوا بلکہ اسے مختلف ادوار میں بہت بڑے شارحین ملے، خود ابن عربی کی شخصیت اور اس کا پیش کردہ فلسفہ اتنا تہہ دار اور پیچیدہ تھا کہ اس پر تنقیدی گرفت عام علما کے بس کی بات نہ تھی۔

شیخ احمد سرہندی نے یہ کام انجام دیا لیکن اس سے مزید پیچیدگیاں پیدا ہوئیں، یہ دونوں نظام ایک تطبیق کے متقاضی تھے، دونوں کے دفاع اور شرح میں مختلف صوفیا، شعرا اور مفکرین سامنے آئے، ان میں شاہ ولی اللہ دہلوی، خواجہ میر ناصر و میر درد، میرزا مظہر جان جاناں، مولوی غلام یحییٰ، شاہ رفیع الدین، سید احمد بریلوی انتہائی اہم ہیں، ان حضرات میں حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کو اس حیثیت سے بہت اہمیت حاصل ہے کہ وہ نہ صرف ایک عالم، مفکر، مجتہد بلکہ ایک عملی صوفی تھے، یہی معاملہ شیخ احمد سرہندی اور ان سے بہت پہلے شیخ الطائفہ حضرت جنید بغدادی کا تھا۔

حضرت شاہ صاحب نے ''فیصلہ وحدت الوجود و شہود'' کے عنوان سے ایک رسالہ ۱۱۴۳ھ کے لگ بھگ لکھا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں کوئی زیادہ بنیادی فرق نہیں ہے، دونوں کا نقطۂ نظر ایک ہی ہے صرف پیش کرنے کا طریقہ الگ ہے، حضرت شاہ صاحب کا دعویٰ یہ بھی تھا کہ ان کو اللہ نے تطبیق کی قوت و نعمت عطا کی ہے، ان کا یہ بھی کہنا تھا کہ ان کی تطبیق یا نقطہ نظر کسی روحانی تجربے کی بنیاد پر نہیں بلکہ ایک حکم کی حیثیت سے دونوں ابن عربی اور شیخ احمد سرہندی کے فرمودات کے عقلی جائزے کی بنیاد پر ہے۔

حجۃ اللہ البالغہ، الخیر الکثیر، تفہیمات الٰہیہ اور اپنی دوسری کتابوں میں انہوں نے اپنے صوفیانہ فکری نظام کو پیش کیا، جس کا ہم یہاں احاطہ نہیں کر رہے بلکہ تصوف کے بنیادی مسئلہ وجود کا ایک اجمالی خاکہ دے رہے ہیں۔

حضرت شاہ صاحب کے خیال میں وجود یا ذات، قائم بنفسہ ہے اور خلق کو وجود عطا

کرتی ہے، مقوم لغیرہ یہ ذوق صحیح اور فہم صحیح کی ترجمانی ہے، ذات اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے، الخیر الکثیر میں اسی بات کو یوں بیان کیا گیا ہے۔

وجود کے مفہوم کی دو قسمیں ہیں : ۱- موجود بالذات ، جس کا مفہوم یہ ہے کہ وجود کا اطلاق اس پر براہ راست ہوتا ہے اور مفہوم انتزاعی کا منشا (اور مبدأ) فقط اس وجود کی ذات ہوتی ہے، اس وجود کو عین ماہیت سمجھا جاتا ہے۔ ۲- موجود بغیرہ یا من غیرہ اس پر وجود کا اطلاق براہ راست نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے مفہوم انتزاعی کا منشا فقط اس کی ذات خالی از حیثیات و اعتبارات ہوتی ہے بلکہ اس کا وجود کسی دوسرے موجود "متحقق فی نفسہ" اور موجود بالذات سے منسوب ہوتا ہے، اسی کو ما فوق الذات کہتے ہیں، یعنی اپنی ذات سے اس کی کوئی ہستی نہیں، اس کا وجود دراصل اس کے علت فاعلیہ کے وجود میں مدغم ہوتا ہے۔

موجود بالذات یعنی ذات اقدس تمام قیود سے بالاتر ہے، اس پر کسی کلی یا جزئی کا اطلاق نہیں ہوتا، وہ سراسر وجود اور کمال ہے اور کلی کا اطلاق اس پر اسی لیے نہیں ہوتا کیوں کہ عدم اور نقص کو اس کی ذات اقدس میں دخل نہیں۔

اس کی ذات اقدس حقائق امکانیہ سے بہت بلند ہے، یہ سب اسی کے ماتحت مسخر اور مقہور ہیں، یہ ممکنات الوہیت محض کے مرتبہ سے بہت دور ہیں۔

ذات اقدس تمام اشیا کے تحقق کی اصل اور منبع ہے، اس تحقق کو ظہور میں لانے کا انحصار عالم غیب میں عین (یعنی اعیان ثابتہ) پر ہوتا ہے۔

صوفیا کے خیال میں اشیا یا عالم کی اصل یا ماہیت وجود منبط کے شیون و امتیازات سے ہوتی ہے، جب اس کا ادراک متلبس کی حیثیت سے کیا جاتا ہے تو یہ خلق ہے اور جب اس کا ادراک متلابس کی حیثیت سے کیا جاتا ہے تو یہ واجب الوجود ہے، یعنی وہ تمام اشیا پر محیط ہے اور وہ تمام خلق سے ماوریٰ ہے، پہلے مرتبہ پر ذات منبط غیر متعین ہے اور عدم کی متقابل ہے، یہ تمام موجودات کا ہیولی ہے، تصور خالص ہے، مرتبہ دوم پر ذات منبط بشرط لاشی یعنی خالص تصور ہے جیسے انسان، گھوڑا، مکان، دریا وغیرہ اور مرتبہ سوم پر یہ باشرط شی یا موجود ذات ہے جیسے کلیم، میرا گھر، میری گاڑی وغیرہ، وحدۃ الوجود کی یہ تشریحات شاہ صاحب کی ہیں، وحدۃ الشہود کے

بارے میں ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ یہ وحدۃ الوجود سے الگ نہیں، دونوں کی روح ایک ہے اور اختلاف محض سطحی یا لفظی ہے۔

وجود مطلق یا واجب الوجود کے اسماء وشیون اور مراتب ان کے عدم مقابلہ میں منعکس ہوتے ہیں اور اسی سے وجود ممکن میں آتے ہیں، ابن عربی کا کہنا کہ ممکن وجود کی ماہیت یا اصل وجود حقیقی کے اسماوصفات ہیں یا شیخ احمد سرہندی کا یہ کہنا کہ ممکن وجود ہے، واجب الوجود کے اسماء وصفات ہیں جو ان کے عدم متقابلہ میں منعکس ہوتے ہیں عملاً ایک ہی بات ہے، اختلاف محض لفظی ہے، کیوں کہ اگر یہ کہا جائے کہ شیخ احمد سرہندی اس طرح ممکن الوجود کی بے معنویت ظاہر کرنا چاہتے ہیں تو یہی بات ابن عربی بھی کہتے ہیں جب وہ کہتے ہیں کمال و کاملیت صرف واجب الوجود کو حاصل ہے، وہ عالم کے وجود خارجی کی نفی کر کے اسے معدوم قرار دیتے ہیں۔

ان تمام مباحث سے جو بات سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب واجب الوجود کے فلسفہ کے متبع ہیں، ان کی تطبیق کی کوشش جس کی طرف میں نے کئی اور جگہوں پر بھی بات کی ہے کامیاب نہیں ہوتی بلکہ متنازعہ فیہ بن جاتی ہے، اس مسئلہ پر مولانا غلام یحییٰ نے بالتفصیل روشنی ڈالی ہے، میں صرف چند نکات سامنے لاتا ہوں جو ان دو نظریات کے اختلاف پر روشنی ڈالتے ہیں:

الف: ابن عربی واجب الوجود اور ممکن الوجود میں عینیت کے قائل ہیں، شیخ احمد سرہندی عینیت سے منکر ہیں۔

ب: ابن عربی کے ہاں اصل اور ظل میں عینیت ہے، جب کہ شیخ احمد سرہندی اور ظل کو الگ الگ مانتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ ظل اصل کے برابر یا مترادف ہو ہی نہیں سکتا۔

ج: ابن عربی کے مطابق عالم اور واجب الوجود میں عینیت ہے، جب کہ شیخ احمد سرہندی کائنات یا مخلوق کو خدا کا ظل نہیں بلکہ اس کے صفات کا ظل مانتے ہیں۔

د: ابن عربی اپنے فلسفہ کی بنیاد اور تعبیرات کو کشف وشہود کی بنیاد پر مانتے ہیں جب کہ شیخ کے ہاں کشف وشہود کی محض ایک موضوعی حقیقت ہے اور اس کا معروض سے کوئی تعلق نہیں، توحید اور دوسرے تمام حقائق کا ادراک وانکشاف وحی کے ذریعے ہوتا ہے اور یہ ایک معروضی حقیقت ہے۔

ہ: ابن عربی کے ہاں زماں و مکان کا مسئلہ زمان خالص سے مربوط ہے جب کہ شیخ احمد سرہندی کے ہاں اس کی مختلف توجیہات ہیں جو اشاعرہ اور دور جدید کے فلاسفہ سے ملتی ہیں۔

و: ابن عربی ایک فلسفی صوفی تھے جنہوں نے وحدۃ الوجود کا فلسفہ پیش کیا اور کشف و شہود کو فلسفیانے کا عمل بنادیا جب کہ شیخ احمد سرہندی کا مسئلہ ان کے سیاسی و سماجی حالات کے ذیل میں تجدید واجتہاد ہے۔

ظاہر ہے دونوں کے رویوں، اصطلاحات اور فلسفیانے کے عمل اور اس کے تلازمات اور مضمرات میں زمین و آسمان کا فرق ہے، جسے ایک وسیع فکری تناظر میں دیکھنے اور پرکھنے کی ضرورت ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے تطبیق کی جو کوشش کی وہ ان نکات کو نظرانداز کرتے ہوئے کی گئی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ تطبیق کامیاب نہیں ہوئی اور نہ ایسا ممکن ہے، ایسا معاملہ فلسفیانہ اور نظریاتی اختلافات میں ممکن ہی نہیں، ہوتا یہ ہے کہ اس سے اور مسائل پیدا ہوتے ہیں یا نئی تشریحات سامنے آتی ہیں جو بجائے خود نئے رویوں کو سامنے لاتی ہیں، افلاطون اور ہیگل دونوں عینی فلسفی ہیں لیکن دونوں کی فکر میں تطبیق ممکن نہیں تو ارسطو اور کانٹ میں یہ تطبیق کیسے ہوسکتی ہے، جدید فلاسفہ جو تقریباً سارے ہی کانٹ کے خوشہ چین ہیں کبھی بھی اس کے فکری نظام سے تطبیق پیدا نہ کرسکے۔

ابن عربی، سرہندی اور شاہ صاحب تینوں کا مغالطہ یہ ہے کہ تینوں اپنے نظریات کو کشف و شہود کی بنیاد پر مانتے ہیں، حالانکہ یہ بھی حقیقت ہے کہ شیخ مجدد اپنے فلسفے میں کشف و شہود کو معروضی حیثیت نہیں دیتے، وحی کو بنیادی ذریعہ علم مانتے ہیں اور شاہ صاحب کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ عقل و استدلال کی بات کرتے ہیں جب کہ یہ مسائل عقلی سے زیادہ عقل نظری یا کشف شہود سے متعلق ہیں، ان کا تعلق وحی سے بھی نہیں کیونکہ وحی کا دائرہ کار آفاقی اور معروضی ہے موضوعی نہیں لیکن اس کے باوجود شاہ صاحب کے دلائل، منہاج اور تحلیل کو ایک نئی اور معروضی شرح کی ضرورت ہے تاکہ ان مسائل کا مختلف علمیاتی دائرہ ہائے کار میں دوبارہ جائزہ لیا جاسکے۔

محسن کاکوروی کا شہرۂ آفاق قصیدۂ لامیہ

(سمتِ کاشی سے چلا جانب متھرا بادل)

ڈاکٹر حبیب الرحمان رحیمی

نعتیہ ادب کی تاریخ میں محسن کاکوروی ایک زندۂ جاوید نام ہے اور جو تعارف کا محتاج نہیں ہے، دراصل محسن نے پوری زندگی نعت سے شغف رکھا، نعت کے سوا کچھ نہ کہا اور نعت ہی کو اپنے لیے وسیلۂ نجات و سرخ روئی سمجھا، انہوں نے متعدد اصناف ادب کی ہیئتوں میں نعتیہ کلام کہا ہے، مثلاً مثنوی، قصیدہ، رباعی، قطعہ اور غزل وغیرہ، محسن چوں کہ دبستان لکھنؤ سے تعلق رکھتے ہیں اس لیے ان کے کلام میں اس دبستان کی تمام خصوصیات جلوہ گر ہیں، لکھنؤ میں قصیدے اور مثنویاں زیادہ لکھی گئی ہیں، اس لیے ان کے یہاں بھی قصیدے اور مثنوی کی ہیئت کا نعتیہ کلام ہی زیادہ ملتا ہے۔

ان کے پورے نعتیہ کلام میں قصیدہ ''مدیح خیر المرسلین'' کو سب سے زیادہ شہرت و مقبولیت حاصل ہوئی، اسے قصیدہ لامیہ بھی کہا جاتا ہے، ایک عرصۂ دراز تک یہ قصیدہ زبان زد خلائق رہا ہے، اس کی مقبولیت عام کا تذکرہ محمد حسن عسکری نے اس طرح کیا ہے:

> ''محسن نے کچھ زیادہ تو نہیں لکھا مگر دو ڈھائی سو صفحے کا مجموعہ تو بن ہی گیا، پھر اس مجموعہ میں تین چار چیزیں ایسی موجود ہیں جو نہ صرف نعتیہ شاعری میں بلکہ پوری اردو شاعری میں ایک امتیازی درجہ کی مستحق ہیں، مثلاً دو مثنویاں ''چراغ کعبہ'' اور ''صبح تجلی'' ایک سراپائے رسولِ اکرم اور وہ لمبی غزل جس کا مطلع ہے:
>
> مٹانا لوحِ دل سے نقشِ ناموس اب وجد کا دبستانِ محبت میں سبق تھا مجھ کو ابجد کا

جامعہ ہدایت، جے پور۔

مگر لے دے کے جس چیز کو قبول عام حاصل ہوا، وہ ہے ان کا قصیدۂ لامیہ یعنی ''سمتِ کاشی سے چلا جانب متھرا بادل''، محسن کی ساری شہرت اسی ایک قصیدے پر موقوف ہے''۔(۱)

یہ قصیدہ محسن نے ۱۲۹۳ھ میں لکھا، اس میں ایک سو تینتالیس (۱۴۳) اشعار ہیں، قصیدے کے درمیان میں دو غزلیں بھی شامل ہیں، اس قصیدے کی سب سے بڑی خصوصیت اس کا موضوع ہے، اس کا موضوعاتی مطالعہ علمائے ادب میں مسلسل موضوع بحث رہا ہے، دراصل قصیدہ تو نعتیہ ہے لیکن اس کی فضا ہندوانہ ہے، اس سے قبل نعت میں اس طرح کا موضوع نہیں برتا گیا تھا، تشبیہ و استعارہ اور پس منظر کے طور پر اسلامی مقامات یا اسلامی تہذیب وتمدن سے تعلق رکھنے والی چیزوں کا ذکر کیا جاتا تھا، مثلاً اگر کسی دریا کا ذکر کرنا ہو تو دجلہ وفرات کا ذکر کیا جاتا تھا لیکن محسن نے ان سب سے ہٹ کر ایک نئی روایت کا آغاز کرتے ہوئے گنگا جمنا اور کاشی و متھرا کا ذکر کیا ہے، یہی اس قصیدہ کا امتیازی وصف ہے کہ اس کی تشبیب ہندوانہ رسم ورواج سے تعلق رکھتی ہے، ہندوانی فضا کے باوجود اس کا مطلع زبان زد خاص و عام ہوگیا، قصیدے کی تشبیب کے چند اشعار درج ذیل ہیں:

سمتِ کاشی سے چلا جانب متھرا بادل — برق کے کاندھے پہ لاتی ہے صبا گنگا جل
گھر میں اشنان کریں سرو قدان گوکل — جا کے جمنا پہ نہانا بھی ہے اک طول امل
خبر اُڑتی ہوئی آئی ہے مہابن میں ابھی — کہ چلے آتے ہیں تیرتھ کو ہوا پر بادل
کالے کوسوں نظر آتی ہیں گھٹائیں کالی — ہند کیا ساری خدائی میں بتوں کا ہے عمل
دیکھیے ہوگا سری کرشن کا کیوں کر درشن — سینۂ تنگ میں دل گوپیوں کا ہے بیکل
راکھیاں لے کے سلونوں کی برہمن نکلیں — تار بارش کا تو ٹوٹے کوئی ساعت کوئی پل
اب کی میلا تھا ہنڈولے کا بھی گرداب بلا — نہ بچا کوئی محافہ نہ کوئی رتھ نہ بہل
ڈوبنے جاتے ہیں گنگا میں بنارس والے — نوجوانوں کا سنیچر ہے یہ بڑھوا منگل

تشبیب کافی طویل ہے، درمیان میں غزل کے اشعار ہیں، چند اشعار دیکھیے:

سمتِ کاشی سے چلا جانب متھرا بادل — برج میں آج سری کشن ہے کالا بادل

بجلی دو چار قدم چل کے پلٹ جائے نہ کیوں — وہ اندھیرا ہے کہ پھرتا ہے بھٹکتا بادل
جوش پر رحمتِ باری ہے چڑھاؤ خُم مے — چشمک برق سے کرتا ہے اشارا بادل
دیکھتا گر کہیں محسؔن کی فغاں و زاری — نہ گرجتا کبھی ایسا نہ برستا بادل

مدح کے چند اشعار دیکھیے:

سجدۂ شکر میں ہے ناصیۂ عرشِ بریں — خاک سے پائے مقدس کی لگا کر صندل
افضلیت پہ تری مشتمل آثار و کتب — اولویّت پہ تری متفق ادیان و ملل
لطف سے تیرے ہوئے شوکت ایمان محکم — قہر سے سلطنتِ کفر ہوئی مستاصل
جس طرف ہاتھ بڑھیں کفر کے ہٹ جائیں قدم — جس جگہ پاؤں رکھے سجدہ کریں لات وہبل

دوسری غزل کے مطلع اور مقطع کو بھی دیکھیے:

کیا جھکا کعبے کی جانب کو ہے قبلا بادل — سجدے کرتا ہے سوے یثرب وبطحا بادل
محسؔن اب کیجیے گلزارِ مناجات کی سیر — کہ اجابت کا چلا آتا ہے گھرتا بادل

اخیر میں چند دعائیہ اشعار بھی ملاحظہ ہوں:

سب سے اعلیٰ تری سرکار ہے سب سے افضل — میرے ایمان مفصل کا یہی ہے مجمل
ہے تمنا کہ رہے نعت سے تیری خالی — نہ مرا شعر نہ قطعہ نہ قصیدہ نہ غزل
صفِ محشر میں ترے ساتھ ہو تیرا مداح — ہاتھ میں ہو یہی مستانہ قصیدہ یہ غزل
کہیں جبریل اشارہ سے کہ ہاں بسم اللہ — سمتِ کاشی سے چلا جانب متھرا بادل(۲)

اس قصیدے پر بے شمار اعتراضات کیے گئے ہیں جیسا کہ فرمان فتح پوری نے لکھا ہے:

"محسن نے اپنی بہاریہ تشبیب میں ایسے مقامی رنگوں سے کام لیا ہے جو اس سے پہلے اردو کے نعتیہ قصائد میں نظر نہیں آتے، محسن نے اس قصیدے میں برسات کے موسم، اس کے اثرات، ہندوانہ ماحول، مقامی رسم و رواج، تقریبات اور تہوار، ہندی الفاظ و تلمیحات اور ہندوؤں کی بعض تہذیبی و مذہبی روایات کو اس خوش اسلوبی اور فن کاری سے برتا ہے کہ ان کے قصیدے کا کچھ اور ہی عالم ہو گیا ہے......، عام طور پر قصیدے کی تشبیب میں جس مقامی رنگ سے

کام لیا تھا اسے بعض مشروع حلقوں میں ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا گیا اور طرح طرح کے اعتراضات اٹھائے گئے''۔(۳)

ایک اعتراض یہ اٹھایا گیا کہ اس کی تشبیب میں (جو اس قصیدے کی روح ہے) غیر مشروع موضوعات کو جگہ دی گئی ہے لیکن یہ اعتراض زیادہ قوی نہیں ہے کیوں کہ تشبیب کی روایت اردو میں عربی شاعری سے آئی ہے اور عربی روایات کے مطابق تشبیب میں موضوع کی کوئی قید نہیں ہے، ہر طرح کے مضامین کو نظم کیا جاسکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ عربی کے بہترین نعتیہ قصائد میں مختلف موضوعات پر مشتمل تشبیب ملتی ہے، قصیدۂ بردہ (بانت سعاد) کو آپؐ نے پسند ہی نہیں فرمایا بلکہ اس میں اصلاح بھی فرمائی جب کہ اس کی تشبیب میں محبوبہ سعاد کا ذکر کیا گیا ہے، اللہ کے رسول کے مقابلہ سعاد کی کیا حقیقت ہوسکتی ہے، ایسا ہی اس قصیدے کی تشبیب میں کیا گیا ہے کہ کفر و اسلام دو متضاد چیزوں کو ایک ساتھ بیان کیا گیا ہے، دراصل یہاں کفر کی نفی کر کے اسلام و ایمان کی ترغیب دی گئی ہے، امیؔر مینائی نے اس اعتراض کا جواب بہت مناسب طریقہ سے دیا ہے۔

''بادی النظر میں شبہ ہوتا ہے کہ قصیدۂ نعت میں متھرا، گوکل و کنہیا کا ذکر بے محل ہے، لہذا دفع دخل کیا جاتا ہے کہ نعت میں تشبیب کے معنی ہیں ذکر ایام شباب کرنا اور اصطلاح شعر میں مضامین عشقیہ کا بیان کرنا، اساتذہ نے تخصیص مضامین عاشقانہ کی قید بھی نہیں رکھی، کوئی شکایت زمانہ کرتا ہے، کوئی متفرق مضامین کی غزل لکھتا ہے، کوئی غزل میں کسی طرح کا خاص تلازم ملحوظ رکھتا ہے۔

الغرض متبعان کلام اساتذہ حقیقت شناسانِ تشبیب و قصیدہ پر پوشیدہ نہیں کہ مضامین تشبیب کے محصور نہیں ہیں اور نہ کچھ مناسبت کی قید ہے کہ حمد و نعت و منقبت میں قصیدہ ہو تو تشبیب میں بھی اس کی رعایت رہے، مرزا اسد اللہ غالبؔ دہلوی نے منقبت میں قصیدہ لکھا جس کا مطلع ہے:

صبحے کہ در ہوائے پرستاریٔ وثن

جنبد کلید بتکدہ ، در دستِ برہمن

اور اس قصیدے کی تشبیب میں بھی ایسے ہی مضامین لکھے ہیں، عمدہ تر سند اس کے جواز کی یہ ہے کہ حضرت سرور کائنات خواجہ ہر دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں قصیدۂ بانت سعاد جس کی تشبیب مشروع نہیں ہے پڑھا گیا اور حضرت رسول اللہؐ نے زبان مبارک سے اس کی

تحسین فرمائی ۔(۴)

خود محسن نے بھی زبانِ شاعری ہی میں اس اعتراض کا جواب بڑے مدلل اور عالمانہ انداز میں دیا ہے:

گو قصیدے سے جدا ابر بہار تشبیب — فکر کے تازہ و تر کرنے کو ہے مستعمل
مختلف ہوتے ہیں مضمون کہیں عشق کہیں حسن — کہیں نغمہ ہے کہیں مے کہیں پھول اور کہیں پھل
تاہم ایک اک لطف ہے خاص اس میں جو سمجھے دانا — کہ سخن اور سخن گو کو ہے نازش کا محل
پڑھ کے تشبیب مسلمان مع تمہید و گریز — رجعت کفر بایمان کا کرے مسئلہ حل
کفر کا خاتمہ بالخیر ہو ایمان پر — شب کا خورشید کے اشراق سے قصہ یکفیصل
چشم انصاف سے دیکھو تو قصیدے کی شبیہ — نیم رخ تھی اسی رنگت سے ہوئی مستقبل
ظلمت اور اس کے مکارہ میں ہوا طول سخن — مگر ایمان کی کہیے تو اسی کا تھا محل
کفر و ظلمت کو کہا کس نے کہ ہے دینِ خدا — مے و نغمہ کو لکھا کس نے کہ ہے حسن عمل(۵)

ایک اعتراض محمد حسن عسکری نے جلال الدین سحر لکھنوی کے درج ذیل نمونۂ کلام کے حوالہ سے کیا ہے:

اے ہوا جا کے بنارس سے اُڑا لا بادل — چاہیے ہندوی سوسن کے لیے گنگا جل
قمریاں کہتی ہیں مستی میں جو چلتی ہے ہوا — ٹوٹ جائے نہ کہیں سرو چمن کی بوتل
روشیں صاف ہیں ایسی کہ پھسلتی ہے ہوا — پھول ہنس ہنس کے یہ کہتے ہیں سنبھل دیکھ سنبھل
آج تو خوب سی جی کھول کے پی لو یارو — فکر فردا نہ کرو دیکھ لیا جائے گا کل
آن کر پیڑوں کے ٹھالوں میں نہاتے ہیں لال — سوکھتے سوکھتے ہو جاتے ہیں بالکل ہریل
کس قدر کیاریوں میں جمع ہیں گلہائے فرنگ — یہ بڑے دن کے لیے ہوتی ہے شاید کونسل

اس قصیدے کے بارے میں جلال الدین جعفری نے اپنی تصنیف ''تاریخ قصائد اردو'' میں رائے ظاہر کی ہے کہ ''سحر لکھنوی کی زبان متانتِ قصائد کے لیے موزوں نہیں'' اس رائے کے حوالے سے محمد حسن عسکری نے یہ اعتراض کیا ہے:

''زمین بھی محسنؔ کے قصیدۂ لامیہ کی ہے اور زبان بھی لیکن محسن کا قصور معاف ہو گیا،

بلکہ حبیب ہنر ٹھہرا، حالاں کہ وہ نعت لکھ رہے تھے جس میں ادب ولحاظ اور بھی ضروری تھا تو اس قصیدہ میں وہ کیا چیز تھی جو لوگوں کے لاشعور میں اترتی چلی گئی اور جس نے لوگوں سے بے ساختہ سبحان اللہ کہلوایا؟'' (۶)

پروفیسر شفقت رضوی کو بھی قصیدہ لامیہ پر چند اشکالات اوراعتراضات ہیں جنہیں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، موصوف رقم طراز ہیں:

''بلاشبہ تشبیب میں ہر قسم کے دل خوش مضامین کو جگہ دی جاسکتی ہے، اگر محسن نے ہندوستانی روایات اور کیفیات کو جگہ دی تو برا نہیں کیا لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ شعر کس کے لیے کہا جاتا ہے، شاعر کی شعر گوئی اس کی اپنی ذات کے لیے ہے تو وہ جو چاہے کہہ لے، اگر شاعری ذریعۂ ابلاغ ہے، اگر شاعر قاری اور سامع سے کچھ کہنا چاہتا ہے تو اس کے حدود ادراک میں وہ رہ کر کہے، عمومی ذہنی سطح سے بلند ہو کر کہنے سے ابلاغ کا حق ادا نہیں ہوتا، دوسری بات یہ ہے کہ شعر کسی خاص زمانہ کے لیے ہو تو اس کی قدر وقتی اور عارضی ہوتی ہے، اچھی اور بڑی شاعری وہ ہے جس کی قدر ہر زمانہ اور ہر جگہ ہو جو اسی وقت ممکن ہے جب وہ ہر زمانہ میں شوق اور ذوق سے پڑھی جائے اور وسیع پیمانے پر سمجھی جائے، محسن کاکوروی کے قصیدے کی تشبیب کا وہ حصہ جو ہندو روایات کی تلمیحات اور اشاروں پر مبنی ہے، نعت سے شغف رکھنے والوں کے ایک محدود طبقہ کے لیے نیا نہیں ہوگا، برصغیر جنوبی ایشیا کے خاص علاقوں میں اس کے سمجھنے والے ملیں گے، مسلم معاشرہ کے بیشتر افراد اس سے ناواقف ہیں، بالخصوص برصغیر کی تقسیم کے بعد وہ قطعات زمین جو ہندو تہذیب، معاشرت اور مذہب سے دور ہو گئے ہیں، ان کے لیے صنمیات والا حصہ بالکل اجنبی ہوگا گویا قصیدوں کی تشبیب کی دائمی قدر باقی نہیں رہی اور پھر جس رومانی انداز سے اس تشبیب کی تشکیل وتعمیر ہوئی ہے، اس کے سحر سے نکلنا آسان نہیں، جب تشبیب قاری وسامع کے ذہن کو مضبوطی سے اپنی گرفت میں لے لے، اس سے گزر کر متضاد نوعیت کی مدح کی طرف رجوع کرنا آسان نہیں، ذہن کو تشبیب کے سحر سے آزاد کرنے کے لیے جو پر اثر گریز ہونا چاہیے تھا، وہ موجود نہیں ہے۔ (۷)

پروفیسر رضوی کا یہ غیر جانب دارانہ اور مخلصانہ تجزیہ وتبصرہ ہے، یہ اعتراضات ایسے

ہیں جو ہر غیر جانب دار نقاد کے ذہن میں اُبھر سکتے ہیں، موصوف کا پہلا اعتراض یہ ہے کہ عمومی ذہنی سطح سے بلند ہوکر کہنے سے ابلاغ کا حق ادا نہیں ہوتا، جہاں تک نعت گوئی کے محرک یا مقصد کی بات ہے تو منبع نعت سے گہری عقیدت اور شدت محبت ہی شاعر کو نعت کہنے پر مجبور کرتی ہے، گویا شاعر نعت کے ذریعہ اللہ کے رسولؐ سے اپنی محبت وعقیدت کا اظہار کرتا ہے اور ساتھ ہی اس کا دوسرا عظیم مقصد یہ بھی ہوتا ہے کہ سامع اور قاری کو بھی آنحضرتؐ سے یک گونہ محبت ہوجائے، یوں ابلاغ وترسیل نعت میں مقصود ومطلوب ہوتا ہے لیکن قصیدۂ لامیہ کو عمومی ذہن سے بلند وبالا قرار دیا گیا ہے، قابل غور بات یہ ہے کہ اگر یہ عمومی سطح سے زیادہ ہی بلند ہوتا تو پھر اس طرح مقبول خاص وعام کیوں ہوتا؟ ایک زمانہ میں تو ہر کسی کی زبان پر اس قصیدے کے اشعار ہوا کرتے تھے، محسن کو صف اول کے شعرا میں شمار کرانے میں اس قصیدے کا اہم رول رہا ہے، تو پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ یہ قصیدہ صرف خواص کے لیے ہے یا پھر خود اپنے لیے کہا گیا ہے، کیا اشعار میں تلمیحات یا مشکل الفاظ اور صنائع وبدائع کا استعمال بالکل ناجائز ہے؟ کیا علامہ اقبالؔ اور مرزا غالبؔ کے تمام اشعار عوام الناس کو برجستہ سمجھ میں آجاتے ہیں؟ اگر محسن اپنے وقت کی مروجہ زبان وبیان استعمال نہیں کرتے تو شاید اس قصیدے کو اتنی مقبولیت حاصل نہیں ہوتی جیسا کہ ان کی دوسری مثنویوں کے ساتھ ہوا ہے کہ ان کی وہی مثنویاں زیادہ مقبول ہوئی ہیں جن میں صنائع وبدائع کا استعمال ہوا، دراصل کھانے والے کی ان ہی اشیاء سے ضیافت کی جاتی ہے جو اسے مرغوب ہوں، یہی وجہ ہے کہ جب زمانہ کی رفتار کے ساتھ زبان و بیان کا معیار بدلا تو اس قصیدے کی مقبولیت بھی ماند پڑنے لگی لیکن اس وجہ سے نعت گوئی کی تاریخ میں اس قصیدے کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے۔

جہاں تک اس کی تشبیب میں ہندوانہ ماحول وفضا یا ہندوصنمیات کی تلمیحات کے استعمال کی بات ہے تو ہمیں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ یہ قصیدہ اس وقت کہا گیا ہے جب برصغیر متحد تھا، اس کی تقسیم نہیں ہوئی تھی ظاہر ہے اس وقت اس متحد ملک میں ہندو اور مسلمان سب ایک ساتھ رہتے تھے اور اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ دونوں مذاہب ایک دوسرے پر اثر انداز ہوئے ہیں، اس وجہ سے مسلمان ہندوؤں کی مذہبی شخصیات اور مقامات سے بخوبی واقف تھے

اور ہندو بھی مسلم معاشرہ میں گھل مل گئے تھے، یہی وجہ ہے کہ متعدد غیر مسلم شعرا نے بھی نعت گوئی کا شرف حاصل کیا، اس ماحول و معاشرے میں محسن نے یہ قصیدہ کہا اور اس میں پہلی بار ہندو صنمیات کی تلمیحات کا استعمال کیا، اس وقت ان تلمیحات سے سب لوگ واقف تھے، اس لیے اس قصیدہ کو فوراً قبول عام حاصل ہوگیا، بلکہ یہ نرالا، اچھوتا اور انوکھا انداز سب کو پسند آیا (نیز کمال یہ تھا کہ اس کے اخیر میں ہندو مذہب سے مسلم مذہب کی طرف مائل ہونے کی ترغیب دی گئی ہے، اس لیے مسلم معاشرہ میں تو اس کی کوئی مخالفت ہی نہیں ہونی چاہیے، کیوں کہ یہ نعت کے موضوع پر پورا اترتا ہے) لیکن سوئے اتفاق کہ بعد میں ملک کی تقسیم ہوگئی اور اس میں مستعمل تلمیحات بعض لوگوں کے لیے مشکل ہوگئیں لیکن اس میں شاعر کی کوئی خطا نہیں ہے، دراصل یہ نعت میں ہندوانہ تہذیب پیش کرنے کی پہلی کوشش تھی اور پہلی کوشش پر کچھ زیادہ ہی اعتراضات کیے جاتے ہیں لیکن پروفیسر رضوی کا یہ اعتراض بالکل بجا اور درست معلوم ہوتا ہے کہ ''جس رومانی انداز سے اس کی تشبیب کی تشکیل و تعمیر ہوئی ہے، اس کے سحر سے نکلنا آسان نہیں ہے'' محسن نے جس شوق اور لگن سے اس کی تشبیب لکھی ہے اسی معیار و مرتبہ کی گریز یہاں مفقود ہے، نیز مدح کے اشعار میں بھی اتنا زیادہ زور نہیں دیا گیا ہے جس کی وجہ سے اس پر زیادہ اعتراضات کیے گئے، یہ اس قصیدے کی کمی ہے جس سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے۔

پروفیسر رضوی نے یہ اعتراض بھی کیا ہے کہ محسن کا کوروی کا لامیہ قصیدہ عام قاری یا سامع کے لیے نہیں بلکہ یا تو خود ان کے لیے یا خواص کے لیے لکھا گیا ہے، پروفیسر صاحب نے یہی حکم مولانا احمد رضاؒ خان فاضل بریلوی کے دو ایک قصیدوں پر اور عبدالعزیز خالدؔ کے تمام تر کلام پر لگایا ہے، ان تینوں کے کلام کے لیے ''ماہرانہ'' اور ''استادانہ'' کی اصطلاح استعمال کی ہے، نیز لکھا ہے کہ ''یہ تینوں شاعر محسنؔ، فاضل بریلوی اور خالدؔ یا تو اپنے لیے شعر کہتے ہیں یا خاص حلقے کے لیے''۔(۸)

محسن کے قصیدے کا موازنہ ان دونوں شاعروں سے کرنا مناسب نہیں ہے، اس لیے کہ فاضل بریلوی کی دو ایک نعتیں واقعی مشکل ہیں، انہوں نے جس ذہنی سطح پر فائز رہ کر شعر کہے ہیں وہاں تک رسائی عام پڑھے لکھے افراد کے بس کی بات نہیں ہے، اس لیے ان کی چند نعتیں

جس زمانہ میں لکھی گئیں تب بھی اور آج بھی مشکل ہی سمجھی جاتی ہیں، یہی حال عبدالعزیز خالد کے کلام کا ہے لیکن محسن کا کلام اپنے زمانہ کے مطابق تھا اور تھوڑی بہت ہندو مذہب کی معلومات رکھنے والے کے لیے یہ قصیدہ بہت زیادہ مشکل نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ عوام الناس نے اسے اپنی ذہنی سطح سے قریب تر سمجھا، یہ الگ بات ہے کہ تقسیم ملک کے بعد جو لوگ ہندو تہذیب و معاشرت سے دور ہوگئے ان کے لیے صنمیات والا حصہ یقیناً مشکل اور اجنبی ہوگیا ہے۔

ان اعتراضات کے باوجود ڈاکٹر اعجاز حسین اس قصیدے کی تعریف میں رطب اللسان ہیں، وہ رقم طراز ہیں:

> ''محسن نے بڑا کام یہ کیا ہے کہ مذہبی و نیم مذہبی امور کو قصیدہ میں جگہ دے کر نہ صرف وسیع النظری کا ثبوت دیا بلکہ ادب کو ایک نئے میدان کی طرف بڑھانے کی کوشش کی، سوؔدا اور میرؔ کی طرح محسنؔ کا بھی قصیدہ پر احسان رہے گا کہ ادب کو زندگی سے قریب تر کرنے کی فکر کی، ایک نئے عنوان کا اضافہ کیا، قصیدہ کو بھی دل چسپ بنایا اور ادب کے بڑے فرض کو ادا کرنے کی کوشش کی ......، اس جرأت رندانہ کی قدر ہماری نگاہوں میں اور بڑھ جاتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ نعتیہ قصیدہ میں وہ کاشی، متھرا، برج، کنہیا، برہمن اور گوپیوں کو جگہ دے کر تشبیب کو دل کش بنا دیتے ہیں، ہندوؤں کی رسوم نظم کر کے اپنی جدت پسندی کا اور واقفیت کا مسلسل ثبوت دیتے ہیں''۔(۹)

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی نے بھی تشبیب کی اس جدت پسندی کو سراہا ہے اور پسندیدگی کی نظروں سے دیکھا ہے، انہوں نے لکھا ہے:

> ''ایسی نرالی تشبیب آپ کو اردو کے کسی دوسرے شاعر کے یہاں نہیں ملے گی، ذوقؔ و سوؔدا قصیدے کے بادشاہ ہیں لیکن ان کی کسی تشبیب میں ایسی جدت اور زور نہیں، یہ مضامین تشبیہات، استعارات اور خیالات جو خالص ہندوستانی فضا کی پیداوار ہیں، محسنؔ ہی کا حصہ ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محسنؔ کی پاکیزہ طبیعت عوام کی پامال شاہراہ سے بچ کر اپنا راستہ الگ بنانا چاہتی

تھی ، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے سرزمین نعت میں اپنی جدت پسندی سے رنگ رنگ کے پھولوں کا ایک گلزار دکھلا دیا ہے‘‘ ۔(۱۰)

اردو میں قصیدہ نگاری کے مصنف ڈاکٹر ابومحمد سحرؔ نے بھی اس کی تشبیب میں برسات کے موسم اور ہندوستانی رنگ کے بیان کو اس کی مقبولیت کا راز بتایا ہے، وہ لکھتے ہیں:

’’ان کے قصیدے ’مدیح خیر المرسلین‘ کو غیر معمولی شہرت حاصل ہوئی اور اس میں شک نہیں کہ ان کا یہ قصیدہ اردو قصائد میں ایک منفرد اور امتیازی مقام کا مالک ہے، اس کی تشبیب جس پر اس قصیدے کی مقبولیت کی بنیاد ہے، یوں تو بہاریہ تشبیب ہے لیکن محسن نے اس کو برسات کے موسم سے ہم آہنگ کر کے مقامی رنگ ، ہندوستانی تلمیحات ، ہندوستانی رسوم و رواج اور ہندی الفاظ کی آمیزش اتنی فنکاری سے کی ہے کہ کچھ اور ہی عالم پیدا ہو گیا ہے‘‘ ۔(۱۱)

محسن نے دبستان لکھنؤ کی تمام اہم خصوصیات کو اپنایا ہے لیکن اس طور پر کہ یہ تمام کلام کی خوبی بن کر ابھری ہیں نہ کہ کلام کے فہم یا روانی میں رخنہ انداز ہوئی ہیں اور نہ اس سے کلام کی اثر انگیزی میں کمی آئی ہے اور نہ ان کا اکثر کلام ایک معمہ اور چیستاں معلوم ہوتا ہے جیسا کہ مولانا عبدالسلام ندوی نے لکھا ہے:

’’متاخرین کے دور میں محسنؔ کاکوروی نے نعت گوئی کو جیسا کہ وہ خود کہتے ہیں:

ازل میں جب ہوئیں تقسیم نعمتیں محسنؔ
کلام نعتیہ رکھا مری زباں کے لیے

اپنا خاص فن بنالیا اور اس حیثیت سے غیر معمولی شہرت حاصل کی لیکن افسوس ہے کہ انہوں نے اس مقدس موضوع کے متعلق لکھنؤ کی بر خود غلط شاعری کا استعمال اور بھی غلط طریقے سے کیا‘‘ ۔(۱۲)

انہوں نے مزید لکھا ہے:

’’......اور ان تمام خصوصیات کے اجتماع نے ان کے کلام کو اس قدر

بے اثر کردیا ہے کہ یہ معلوم ہی نہیں ہوتا کہ وہ جو کچھ لکھتے ہیں کسی مذہبی جذبے
سے متاثر ہو کر لکھتے ہیں، غرض انہوں نے جو نعتیہ قصائد اور نعتیہ مثنویاں لکھی ہیں
ان کا بیشتر حصہ ایک معمہ اور چیستاں ہے نعت نہیں ہے''۔(۱۳)

مولانا عبدالسلام ندوی کی رائے نعت محسن کے بارے میں کچھ زیادہ شدت اختیار کیے ہوئے ہے، ان کی رائے قصیدے کے صرف ایک رخ پر مبنی ہے، دراصل مولانا لکھنوی شاعری سے نالاں ہیں، چوں کہ محسنؔ بھی لکھنوی طرز کے حامل ہیں اس لیے مولانا کو ان کی شاعری میں وہ ساری برائیاں نظر آئیں جو اس دبستان کے شعرا میں عام طور سے ہوا کرتی ہیں[۱] ورنہ حقیقت یہ ہے کہ محسن نے نعت گوئی کا حق ادا کردیا، محسن کے آنحضورؐ سے سچے عشق و محبت اور خلوص کی اس سے بڑی مثال اور کیا ہوسکتی ہے کہ انہوں نے تاعمر نعت گوئی کو ہی اپنا شعار بنایا، ابتدا بھی نعت سے کی اور انتہا بھی نعت پر کی، ڈاکٹر سید شمیم گوہر کے نزدیک محسن کی نعتیہ شاعری کی حقیقت یہ ہے کہ نعت اگرچہ ایک موضوعاتی شاعری ہے مگر اس کو فن اور حتمی جستجو کی دولتوں سے نواز دیا جائے تو بڑی سے بڑی غیر موضوعاتی شاعری بھی سر جھکانے پر مجبور ہوسکتی ہے''۔(۱۴)

محسن کی اس کامیابی کی وجہ جلال الدین احمد جعفری نے کچھ اس طرح بیان کی ہے:

''محسن کاکوروی نے نعت گوئی کو فن شریف بنادیا تو اس کی وجہ یہ نہیں
تھی کہ ان کا عشق رسول اوروں سے زیادہ صادق تھا یا انہوں نے حقیقت محمدی کو
اوروں سے زیادہ سمجھا تھا، نعت گوئی میں ان کی کامیابی کا راز یہ ہے کہ نہ تو انہوں
نے اپنی صلاحیتوں کی حد سے آگے جانے کی کوشش کی اور نہ اپنی صلاحیتوں کے
استعمال سے شرمائے''۔(۱۵)

غرض بحیثیت مجموعی محسن کے کلام میں مشکل پسندی، تلمیحات اور دبستانِ لکھنؤ کی دیگر خصوصیات صنائع و بدائع اور اپنے احساسات کا اظہار پرتکلف اور پرتصنع انداز میں ہونے کے باوجود

---

[۱] معارف: لیکن مولانا ندوی کا یہ اعتراف بھی نقل کرنا چاہیے کہ استعارات کی جدت، تشبیہات کی لطافت، بندش کی چستی اور الفاظ کی متانت اور جزالت میں کلام نہیں اور صفائی و سادگی جہاں ہے وہاں لطف بھی ہے۔

محسن ایک کامیاب نعت گو شاعر ہیں، محسن نے نعت کو بام عروج پر پہنچایا، ان سے متاثر ہو کر کتنے ہی شعرا نعت گوئی کی طرف پورے طور پر متوجہ ہوئے، محسن نے دبستان لکھنؤ کو بھی نئی راہ دکھائی، اس کی ایک وجہ ان کی فنی مہارت اوران کی شاعری کا وقتی تقاضوں پر پورا اترنا ہے تو دوسری بڑی وجہ ان کا جذب صادق، عشق حقیقی اور حضور سے عقیدت ومحبت میں اخلاص واستقامت ہے۔

نعتیہ قصائد میں محسنؔ کا نام بلند و بالا مقام پر فائز ہے، نعت گوئی کی تاریخ محسنؔ کا نام لیے بغیر کبھی مکمل نہیں ہوسکتی۔

مراجع

(۱) ستارہ یا بادباں از محمد حسن عسکری، ص ۲۹۸، مطبع سعدی، قرآن محل، مولوی مسافر خانہ بندر روڈ، کراچی، ۱۹۶۳ء، ناشر مطبع سات رنگ، کراچی۔ (۲) کلیات نعت محسنؔ، ص ۹۵ تا ۹۷، ۱۰۴ تا ۱۰۸، ۱۱۵ تا ۱۱۶، ۱۱۸ تا ۱۲۳۔ (۳) اردو کی نعتیہ شاعری از ڈاکٹر فرمان فتح پوری، ص ۶۰، آئینہ ادب لاہور، ۱۹۷۴ء۔ (۴) کلیات نعت محسنؔ مرتبہ محمد نورالحسن، ص ۹۳، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ، ۱۹۸۲۔ (۵) ایضاً، ص ۹۴۔ (۶) ستارہ یا بادبان، ص ۳۰۰۔ (۷) نعت رنگ، ص ۶۰ و ۶۱، مضمون ''اردو نعت پر تاریخی تحقیقی اور تنقیدی کتب-تعارف و تجزیہ''۔ (۸) نعت رنگ، ص ۶۱، سہ ماہی کتابی سلسلہ، مدیر صبیح رحمانی، کراچی۔ (۹) مذہب و شاعری از ڈاکٹر اعجاز حسین، ص ۱۹۶ تا ۱۹۸۔ (۱۰) لکھنؤ کا دبستان شاعری از ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، اردو مرکز، لاہور، ۱۹۶۷۔ (۱۱) اردو میں قصیدہ نگاری از ڈاکٹر ابو محمد سحرؔ، ناشر تخلیق کار پبلی شرز، لکشمی نگر، دہلی۔ (۱۲) شعرالہند حصہ دوم از مولانا عبدالسلام ندوی، ص ۲۱۱، مطبع معارف اعظم گڈھ، طبع پنجم، ۱۹۸۱/ ۱۴۰۱۔ (۱۳) شعرالہند جلد دوم، ص ۲۱۳۔ (۱۴) نعت کے چند شعرائے متقدمین از ڈاکٹر سید شمیم گوہر، ص ۶۷، سید ابو طاہر، خانقاہ حلیمہ ابوالعلائی، نیا حجرہ، ۱۲۷، چک الہ آباد۔ (۱۵) ستارہ یا بادباں از محمد حسن عسکری، ص ۳۱۱۔

عصر حاضر کے مایۂ ناز محقق وادیب
علامہ ابومحفوظ الکریم معصومی

ابوسحبان روح القدس ندوی

مدرسہ سبحانیہ الہ آباد کا ایک قدیم ادارہ ہے جس نے ماضی قریب میں بڑی شہرت حاصل کی اور جن جید الاستعداد علما نے یہاں سے فارغ التحصیل ہوکر علمی میدان میں نام روشن کیا ان میں امارت شرعیہ (بہار) کے بانی مولانا ابوالمحاسن محمد سجاد (م ۱۳۵۹ھ)، مولانا ریاست حسین رائے بریلی (م ۱۳۷۷ھ) اور مولانا محمد امیر حسن بن محمد معصوم (م ۱۹۴۳ء) خاص طور پر قابل ذکر ہیں، مدرسہ سبحانیہ کے بانی مولانا عبدالکافی الہ آبادی (م ۱۳۵۰ھ)، مولانا عبدالسبحان ناروی الہ آبادی (م ۱۳۰۳ھ) کے تلمیذ خاص تھے اور مدرسہ سبحانیہ کی نسبت ان ہی سے ہے، مولانا عبدالکافی الہ آبادی صاحب علم وفضل بزرگ تھے، نزہۃ الخواطر (۸/ ۱۹۹) میں ان کا تذکرہ ان الفاظ میں ہے:

''أحد عباد اللّٰه الصالحين ، لقيته غير مرة ، ووجدته شيخًا صالحًا منورًا متعبدًا ، على وجهه سيما الصالحين''۔	وہ اللہ کے نیک بندوں میں تھے، ان سے بارہا ملنے کا اتفاق ہوا تو ان کو ایک نیک بزرگ، روشن چہرہ اور عبادت گزار پایا، ان کے چہرے پر صالحین کی پہچان نمایاں تھی۔

اسی مدرسہ سبحانیہ کے فارغین میں مولانا محمد امیر حسن بھی ہیں، وہ صوبۂ بہار کے مردم خیز خطہ بہار شریف کے رہنے والے تھے، مدرسہ اسلامیہ (بہار شریف) میں مختصر المعانی للتفتازانی وغیرہ پڑھنے کے لیے الہ آباد کا رخ کیا اور مولانا عبدالکافی کے حلقۂ درس میں شریک ہوگئے اور

استاذ حدیث وعلوم حدیث، دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ۔

۱۳۲۱ھ میں مولانا ابوالمحاسن محمد سجاد اور مولانا ریاست حسین رائے بریلی کے ساتھ سند فراغت حاصل کی، کچھ دنوں مدرسہ سبحانیہ میں فتوی نویسی کا فریضہ بھی انجام دیا، مولانا معصومی علیہ الرحمہ کی اطلاع کے بہ موجب ''ان کے فتاوی کی متعدد جلدیں موجودہ مدرسہ سبحانیہ میں محفوظ ہیں''، پھر الٰہ آباد سے کلکتہ آ گئے اور ''تانتی باغ'' میں بود و باش اختیار کر لی اور منتہی درجات کے طلبہ کے لیے ایک مدرسہ بنام ''معین الاسلام'' قائم کیا، یہ مدرسہ بنگال اگزامنیشن بورڈ سے ملحق تھا، تقریباً دس سال تک اس مدرسہ کی خدمت انجام دیتے رہے اور اس اثنا میں مدرسہ عالیہ کلکتہ میں لکچر بھی دیے، تقسیم ہند سے قبل ڈھاکہ کا قصد کیا اور وہاں مدرسہ حمادیہ میں ۱۹۱۹ء تا ۱۹۴۳ء صدر المدرسین کے عہدے پر فائز رہے اور بالآخر بہ سبب علالت ڈھاکہ کو خیر باد کہا اور اپنے وطن مالوف بہار شریف واپس آ گئے اور ۱۹۴۳ء میں وہیں کی خاک کے سپرد ہوئے، رحمہ اللّٰہ رحمة واسعة وغفرلہ۔

مولانا محمد امیر حسن کے دو مایہ ناز فرزند ایک ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی (م ۱۹۹۶ء) اور دوسرے حضرۃ الاستاذ علامہ ابومحفوظ الکریم معصومی ہوئے، یہ دونوں بھائی صف اول کے محققین میں شمار ہوئے، ڈاکٹر محمد صغیر حسن نے آکسفورڈ یونی ورسٹی سے ابن باجہ اندلسی (م ۵۳۳ھ) کی ''کتاب النفس'' کو ایڈٹ کر کے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی اور ''کتاب النفس'' کا عربی متن اور انگریزی ترجمہ مع حواشی شائع کیا، ان کے بعض اہم مقالے حسب ذیل ہیں:

(۱) ابن رشد اور اس کا فلسفہ (مقام اشاعت کا علم نہ ہوسکا)۔ (۲) کندی اور اس کا فلسفہ (معارف اکتوبر ونومبر ۱۹۵۴ء)۔ (۳) جماعت اخوان الصفا (معارف جون ۱۹۴۹ء)۔ (۴) ابن باجہ الاندلسی (معارف فروری مارچ ۱۹۵۴ء)۔ (۵) معانی القرآن للفراء (معارف مئی ۱۹۴۶ء)۔ (۶) تفسیر ماتریدی کے خصائص (قرآن مجید کی تفسیریں چودہ سو برس میں، ص ۲۶ تا ۳۳، مطبوعہ خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ ۱۹۹۵ء)۔ (۷) شرح رسالہ حیی بن یقظان لابن سینا (مقام اشاعت کا علم نہ ہوسکا)۔ (۸) سنارگاؤں مشرقی پاکستان کا ایک فراموش شدہ علمی گہوارہ (معارف جنوری ۱۹۵۹ء)۔

ڈاکٹر صغیر حسن بھاول یونی ورسٹی (پاکستان) میں شعبۂ اسلامیات کے پروفیسر تھے، پھر ادارۂ تحقیقات اسلامک انسٹی ٹیوٹ (اسلام آباد) سے منسلک ہوکر ڈائریکٹر کے عہدے سے

سبک دوش ہوئے ، بعد میں انٹرنیشنل اسلامک یونی ورسٹی (ملیشیا) میں وزیٹنگ پروفیسر کی حیثیت سے تقریباً ڈیڑھ سال کام کیا ، انہوں نے مجلّہ ''الدراسات الاسلامیہ'' (اسلام آباد) میں امام فخر الدین رازی اوران کی ''کتاب النفس والروح'' کا پرمغز تعارف کرایا اور متن عربی کی تحقیق نیز انگریزی میں پوری کتاب کا ترجمہ مع تنقیدی حواشی اسلام آباد سے شائع کیا ، وہ ''المجمع العلمی العربی'' (سابقاً) مجمع اللغۃ العربیۃ (حالیاً) دمشق کے اہم رکن بھی تھے ، اس ادارہ سے ان کی متعدد تحقیقات شائع ہوئیں جن میں ''الرسالۃ الباہرۃ فی الرد علی اہل الاقوال الفاسدۃ'' لا بن حزم خاص طور پر قابل ذکر ہے ، اسلام آباد یونی ورسٹی سے ابوجعفر طحاوی کی ''اختلاف الفقہا'' بھی ان کی تحقیقی صلاحیت کا عمدہ نمونہ ہے ، ان کا انتقال ۱۹۹۶ء میں اسلام آباد میں ہوا۔

ثانی الذکر حضرۃ الاستاذ علامہ ابومحفوظ الکریم معصومی عصر حاضر کے ان بلند پایہ محققین میں ہیں جن کی پوری زندگی علم وتحقیق میں بسر ہوئی ، ان کے مضامین ومقالات ، بحث وتحقیق کے میدان میں جانفشانی ، عرق ریزی اور دقیقہ رسی کا آئینہ دار ہیں ، ان کا سوانحی خاکہ درج ذیل ہے :

۱۹۳۱ء میں بہ مقام مہوا ٹولا بہار شریف (صوبہ بہار) میں پیدا ہوئے ، ابتدائی اور متوسطات کی تعلیم اپنے والد مولانا محمد امیر حسن اور اپنے بڑے بھائی ڈاکٹر صغیر حسن معصومی سے حاصل کی ، ۱۹۴۲ء میں عالمیت اور ۱۹۴۳ء میں فضیلت اور ۱۹۴۵ء-۱۹۴۶ء میں ممتاز المحدثین تک کی تعلیم مدرسہ عالیہ کلکتہ میں مکمل کی ، وہاں کے اساتذہ سے بالخصوص مفتی عمیم الاحسان مجددی برکتی (م ۱۹۷۴ء) ، علامہ سید ولایت حسین بیربھومی (م ۱۹۸۴ء) ، علامہ سید نذیر الدین کٹکی (م ۱۹۵۴ء) ، مفتی محمد شفیع اللہ انصاری فرنگی محلی (م ۱۹۷۹ء) اور ابوالزبرقان علامہ عبدالرحمان کاشغری (م ۱۹۷۲ء) سے اکتساب فیض کیا ، ۱۹۴۹ میں مدرسہ عالیہ کلکتہ میں بحیثیت اسسٹنٹ تقرری ہوئی ، ۱۹۵۰ء سے ۱۹۶۸ء تک اسلامی تاریخ وتمدن کے لکچرر اور ۱۹۶۸ء سے ۱۹۹۱ء تک حدیث وتفسیر کے پروفیسر رہے ، ۱۹۶۷ء میں علی گڑھ سے بی اے کیا اور طلائی تمغہ حاصل کیا ، ۱۹۶۹ء میں ایم اے میں بھی تمغۂ امتیاز حاصل کیا ، ۱۹۷۷ء میں ہندوستان کی مرکزی حکومت نے عربی زبان کے بہترین استاذ کے سرٹیفکٹ سے نوازا اور ۱۹۹۱ء میں انہیں عربی زبان وادب کی امتیازی خدمات کے سلسلے میں صدر جمہوریہ ایوارڈ دیا گیا ، وظیفہ یابی کے بعد وقف بورڈ اور اردو

اکاڈمی (مغربی بنگال) کے چیرمین بھی رہے، اس کے علاوہ کلکتہ کے اہم علمی اداروں ''ایشیاٹک سوسائٹی'' اور ''ایران سوسائٹی'' وغیرہ کی علمی وثقافتی سرگرمیوں میں سرگرم اور فعال کردار ادا کیا۔

وہ ماہنامہ معارف اور مغربی بنگال اردو اکاڈمی کے سہ ماہی رسالہ ''روح ادب'' کی مجلس ادارت میں شامل تھے، ایک عرصے تک کلکتہ شہر کے امام عیدین کے منصب پر بھی فائز رہے، کبھی اس منصب کو امام الہند مولانا آزاد رونق بخشتے تھے۔

مولانا معصومی نے عربی میں اپنی پہلی تحقیقی، تنقیدی اور تاریخی کاوش جو قرن اول کے شاعر خالد بن صفوان کے قصیدہ مسمی بہ ''عروس'' سے متعلق تھی، ۱۹۵۱ء میں مدرسہ عالیہ کلکتہ کے میگزین میں شائع کی، اس کے بعد تقریباً نصف صدی تک وہ مسلسل علمی، تحقیقی، تاریخی اور ادبی موضوعات پر لکھتے رہے اور ملک و بیرون ملک سے داد وتحسین حاصل کرتے رہے، انہوں نے چند اہم مخطوطات کو ایڈٹ کیا اور درج ذیل تحریروں سے ان کا تعارف کرایا:

(۱) شرح الالفات لابن الانباری: مجلّہ المجمع العلمی العربی (دمشق) جلد: ۳۴، الجزء الثانی ص ۲۷۳ - ۲۹۰، الجزء الثالث ص ۴۴۷ - ۴۶۱، ۱۹۵۶ء۔ (۲) مسئلۃ صفات الذاکرین والمتفکرین لعبدالرحمان السلمی: مقالات العیدالفضی للجمیعۃ الایرانیہ ۱۹۴۴-۱۹۶۹ء، منعقدہ کلکتہ، ص ۲۴۷ - ۳۶۳، ۱۹۷۰ء، پھر وہاں سے مجلّہ المجمع العلمی الہندی (علی گڑھ) میں جلد ۹، ص ۱۹۷ تا ۲۶۱، ۱۹۸۴ میں شائع ہوا۔ (۳) القول المسموع فی الفرق بین الکوع والکرسوع للسید مرتضی الزبیدی: مجلّہ البعث الاسلامی (لکھنؤ) جلد ۷، ربیع الآخر ۱۴۰۴ھ، ص ۶۱ - ۶۹۔ (۴) ارجوزتان: مجلّہ المجمع العلمی الہندی (علی گڑھ) جلد ۵، ۱۴۰۰ھ میں ''العلامہ مرتضی الحسینی البلجرامی الزبیدی، حیاتہ وآثارہ''۔ (۵) نسب قریش للزبیر بن بکار۔ (۶) کتاب التعلیقات والنوادر لابی علی الہجری، یہ دونوں مخطوطے ابھی طبع نہیں ہوئے۔

علامہ موصوف کے مضامین و مقالات کی ایک اجمالی فہرست ہدیۂ قارئین ہے جس سے مولانا کے علم کی وسعت اور گہرائی کا اندازہ ہوتا ہے:

(۱) ابوجعفر المصادی، نتف من حیاتہ وآثارہ وتلامیذہ ومن الیہم: البعث الاسلامی (لکھنؤ) ربیع الاول ۱۳۹۸ھ۔ (۲) ابوعلی الہجری ونوادرہ: علامہ موصوف نے یہ قیمتی مقالہ

مستشرقین کی عالمی کانفرنس منعقدہ دہلی ۱۹۶۳ و ۱۹۶۴ میں پیش کیا تھا، پھر اس مقالے کا خلاصہ مجلّہ الدراسات الاسلامیہ (اسلام آباد) میں جون ۱۹۶۹ میں شائع ہوا، مجلّہ مذکورہ کی نقل علامۃ الجزیرہ حمد الجاسر نے مجلۃ العرب (ریاض) جلد ۵، ص ۲۳۸ تا ۲۵۰، نومبر ۱۹۷۰ء میں شائع کی۔ (۳) قدامۃ بن جعفر الکاتب، بحث فی نسبہ واسلام سلفہ: البعث الاسلامی (لکھنؤ) ربیع الآخر و جمادی الاولی ۱۳۹۹ھ۔ (۴) کعب بن زہیر، نسبہ وشعرہ: رابطۂ ادب اسلامی (دارالعلوم ندوۃ العلما) کے پہلے سمینار منعقدہ ۱۷ تا ۱۹/ اپریل ۱۹۸۱ء میں یہ مقالہ پیش کیا گیا پھر البعث الاسلامی رمضان ۱۴۱۱ھ اور اس کے بعد کئی شماروں میں طبع ہوا۔ (۵) شرف الدین البوصیری فی قصیدتہ المیمیۃ: البعث الاسلامی (لکھنؤ) ربیع الاول ۱۴۲۱ھ۔ (۶) صدر الدین الشیرازی، حیاتہ و مآثرہ: ایران سوسائٹی کلکتہ کے زیر سرپرستی ۱۹۶۱ء میں ملا صدرا پر منعقدہ سمینار میں یہ مقالہ پیش کیا گیا پھر مجلّہ انڈو ایرانیکا (کلکتہ) میں شائع ہوا۔ (۷) العلامۃ مرتضیٰ الحسینی البلجرامی الزبیدی، حیاتہ وآثارہ: مجلّہ المجمع العلمی الہندی (علی گڑھ) جلد ۵، ۱۹۸۰ء۔ (۸) شاناق الہندی، نتف من ترجمتہ وآثارہ، مع تحقیق فصل من کتابہ منتحل الجواہر: مجلّہ ثقافۃ الہند (دہلی) جنوری ۱۹۶۳ء۔ (۹) حسرو ومکانتہ فی اللغۃ العربیۃ: البعث الاسلامی (لکھنؤ) شوال ۱۳۹۷ھ، محرم وصفر ۱۳۹۸ھ۔ (۱۰) مع خسرو فی حدائق شعرہ، تفاریق معربۃ وموزونۃ من شعرہ الفارسی: مجلّہ المجمع العلمی الہندی (علی گڑھ) جلد ۹، ۱۹۸۴ء۔ (۱۱) مقتطفات من شعر غالب: مجلّہ ثقافۃ الہند (دہلی) اپریل ۱۹۶۹ء۔ (۱۲) أغانی الشعب الکشمیری: مجلّہ ثقافۃ الہند (دہلی)۔ (۱۳) نظرۃ فی اہمیۃ اللغۃ العربیہ فی الہند: مجلّہ ثقافۃ الہند (دہلی) جلد ۳۴، شمارہ ۳ و ۴، ۱۹۸۳ء۔ (۱۴) اطلالۃ علی ازدھار الحدیث والمحدثین فی ایالۃ بہار: مقدمہ ''روائع الاعلاق شرح تہذیب الاخلاق'' لأبی سحبان روح القدس۔ (۱۵) قصۃ الأرز فی الادب العربی: مجلۃ المدرسۃ العالیہ (کلکتہ) ۱۹۷۲ء، ۱۹۷۳ء، ۱۹۷۵ء، ۱۹۷۶ء پھر پندرہ روزہ ''الرائد'' (لکھنؤ) میں اشاعت پذیر ہوا۔ (۱۶) قرابۃ أم مسطح من ابی بکر الصدیقؓ: مجلّہ المجمع العلمی الہندی (علی گڑھ) جلد ۱، عدد اول جون ۱۹۷۶ء، ان گراں قدر مقالات کے علاوہ بعض اہم مولفات پر موصوف کے استدراکات درج ذیل ہیں: (۱۷) نظرات فی کتاب المحدث الفاضل بین الراوی والواعی للرامھرمزی: البعث الاسلامی (لکھنؤ) ربیع الاول تا

جمادی الاخرۃ ۱۴۰۶ھ۔(۱۸) علی طرر سیر أعلام النبلاء للذہبی : مجلّہ الجامعۃ السلفیۃ (بنارس) نے انیس قسطوں میں ان شماروں (رمضان، ذی الحجہ ۱۳۹۶ھ،صفر ربیع الاول، جمادی الاولی، ذی قعدہ ۱۳۹۷ھ،محرم جمادی الآخرہ ۱۳۹۸ھ) میں شائع کیا۔(۱۹) ذکری العلامہ عبدالعزیز المیمنی الراجکوتی جو دراصل ۱۵۸ اشعار پر مشتمل میمنی کا منظوم سوانحی خاکہ ہے، مجلّہ المجمع العلمی الہندی (علی گڑھ) جلد ۱۰، ۱۹۸۵ء۔(۲۰) طرر اللآلی وسمطھا الغالی : مجلّہ المجمع العلمی الہندی (علی گڑھ) جلد ۱۱، ۱۹۸۶ء۔(۲۱) حول دیوان حمید بن ثور الہلالی : یہ مضمون پہلی بار ''تقیید الفائت من شعر حمید بن ثور الہلالی'' کے زیر عنوان ثقافۃ الہند (دہلی) اپریل ۱۹۰۶ء میں شائع ہوا، پھر یہ مع تکملہ مجلّہ المجمع العلمی الہندی (علی گڑھ) جلد ۱۱، ۱۹۸۶ء میں شائع ہوا۔(۲۲) قصیدۃ العروس : مجلّہ المدرسۃ العالیہ (کلکتہ) عدد اول ۱۹۵۱ء، علامہ میمنی نے مولانا معصومی کے اس مضمون پر مجلّہ المجمع العلمی (دمشق) عدد ۳۳ میں استدراک کرتے ہوئے ثابت کیا کہ خالد القناص اور خالد بن صفوان دو الگ الگ شخصیتیں ہیں، مولانا معصومی نے جواب میں نظرۃ فی قصیدۃ العروس وأخواتھا: مجلّہ المجمع العلمی العربی (دمشق) جلد ۳۳، جز ۴، ۱۹۵۸ء میں شائع کیا، پھر مجلّہ المجمع العلمی الہندی (علی گڑھ) جلد ۱۱، ۱۹۸۶ء میں کچھ اضافوں کے ساتھ شائع ہوا۔ (۲۴) نفاضۃ الجراب حول دیوان ابن الدمینۃ : مجلّہ ثقافۃ الہند (دہلی) اپریل ۱۹۶۴ء۔(۲۵) روائع نادرۃ من شعر جمیل بثینۃ : مجلّہ الدراسات الاسلامیہ (اسلام آباد) جلد ۱، شمارہ ۱، آذار ۱۹۴۵ء۔(۲۶) دیوان بشر بن خازم الاسدی : مجلّہ علوم اسلامیہ (علی گڑھ)، جون ۱۹۶۲ء۔ ۲۷) دیوان ابن مقبل : مجلّہ علوم اسلامیہ (علی گڑھ) جولائی - دسمبر ۱۹۶۶ء۔(۲۸) کتاب الاشباہ والنظائر فی النحو للسیوطی : مجلّہ البعث الاسلامی (لکھنؤ)، ربیع الاخری ۱۴۵۱ھ۔

مختلف رسائل میں شامل یہ تمام مضامین کتاب ''بحوث وتنبیہات'' (جو دو جلدوں میں ۱۰۵۰ صفحات پر مشتمل ۲۰۰۱ء میں دار الغرب الاسلامی بیروت سے ڈاکٹر محمد اجمل ایوب اصلاحی، محقق فاضل محمد عزیر شمس اور راقم الحروف کے اعتنا سے شائع ہوئی) میں شامل ہیں۔

اس کے علاوہ برصغیر کے اردو کے موقر علمی رسالوں میں موصوف کے بے شمار مقالات تقریباً نصف صدی سے وقتاً فوقتاً شائع ہوتے رہے ہیں، ان کی ان کاوشوں کو جمع کیا جائے تو کئی

سو صفحات درکار ہوں گے، چند اہم مقالات حسب ذیل ہیں:

(۱) تفسیر ابن جریر کی اہمیت: معارف اعظم گڈھ، ستمبر ۱۹۴۸ء۔ (۲) ہندوستان کے عربی شعرا پر ایک نظر: معارف مارچ ۱۹۵۰ء۔ (۳) قصیدۃ العروس: معارف جون ۱۹۵۱ء۔ (۴) الادب المفرد امام بخاری کی ایک گراں قدر شرح: برہان، اگست ۱۹۵۰۔ (۵) علم حدیث بہار میں ایک اجمالی خاکہ: برہان فروری ۱۹۵۱ء۔ (۶) کنثالث بلنثیا: معارف جون ۱۹۵۲ء۔ (۷) المدخل الی السنن امام بیہقی کی ایک لطیف تصنیف: معارف اپریل ومئی ۱۹۵۳ء۔ (۸) قدامۃ بن جعفر الکاتب: برہان دہلی، فروری و مارچ ۱۹۵۸ء۔ (۹) معانی القرآن للطبری: معارف اپریل ۱۹۵۹ء۔ (۱۰) ابوعبیدہ کی تفسیر مجاز القرآن: معارف مئی و جون ۱۹۵۹ء۔ (۱۱) کتاب اسماء جبال تہامۃ و سکانہا رسالہ عرام ابن اصبغ السلمی: مجلّہ علوم اسلامیہ علی گڑھ، جون ۱۹۶۰۔ (۱۲) تفسیر طبری کا فارسی ترجمہ: فکر ونظر اسلام آباد، پاکستان ستمبر ۱۹۷۰ء۔ (۱۳) مرزا غالب اور مدرسہ سرکار کمپنی: برہان اکتوبر و نومبر ۱۹۷۲ء۔ (۱۴) غالب اور معراج خیال پر ایک نظر: برہان اپریل ۱۹۷۳ء۔ (۱۵) غالب اور منشی محمدی خادم بردوانی: برہان مارچ ۱۹۷۹ء۔ (۱۶) مولانا آزاد مفسر قرآن: سہ ماہی روح ادب، کلکتہ، مولانا ابوالکلام آزاد نمبر، جلد ۶، اپریل تا جون ۱۹۹۰ء میں ص ۱۹ تا ۳۵۔ (۱۷) کتاب نقد النثر اور اس کے مولف کی مجہول شخصیت۔ (۱۸) دیوان حافظ مترجم اردو ترجمہ پر ایک نظر۔ (۱۹) امام نخعی۔ (۲۰) تفسیر مظہری کا ناقدانہ جائزہ: مجلّہ علوم القرآن علی گڑھ۔ (۲۱) مصحف عثمانی کے تاریخی نسخے: ایضاً۔ (۲۲) مولانا عبداللہ چھپڑوی (نزیل کلکتہ) اور قرآن کے بعض اردو تراجم کا جائزہ (مطبوعہ قرآن مجید کی تفسیریں چودہ سو برس میں، ص ۲۳۹ تا ۲۷۶ شائع کردہ خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ، ۱۹۹۵ء)۔ (۲۳) سید صباح الدین عبدالرحمان کی بزم تیموریہ اور بزم مملوکیہ اور قاضی اطہر مبارک پوری کی رجال السند والہند پر آپ کے گراں قدر استدراکات رہتی دنیا تک یادر ہیں گے۔ (۲۴) مولانا آزاد کا صحیح سال پیدائش (مصدر سابق، ص ۶۸ تا ۷۷)۔ (۲۵) مولانا آزاد اور جامع ازہر (ایضاً، ص ۱۲۸ تا ۱۴۲)۔ (۲۶) علم اور تعمیر انسانیت (روزنامہ انقلاب ممبئی، ۲/نومبر ۱۹۸۶ء)۔ (۲۷) وحشت کی شاعری اور ان کے آثار پر ایک نظر۔

(۱) البیرونی (۲) خیام کی رباعیات (۳) ابن سینا (۴) سعدی (۵) بزم تیموریہ پر انگریزی زبان میں بھی کچھ مقالے ''انڈوایرانیکا'' (ایران سوسائٹی کلکتہ) میں شائع ہوئے، ان کے علاوہ دارالعلوم ندوۃ العلما لکھنؤ میں مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ کے دور میں امام حسن صاغانی، محدث طاہر پٹنی، والا جاہ نواب صدیق حسن خاں قنوجی، ابوالحسن علی باخزری صاحب دمیۃ القصر، تفسیر مظہری کا تنقیدی جائزہ وغیرہ موضوعات پر مقالات پیش کیے۔

سخن گوئی کا ذوق بلکہ ملکہ عربی، فارسی اور اردو تینوں زبانوں میں تھا، چند عربی قصائد یہ ہیں: (۱) کلکتہ عبر ثلاثہ مأئۃ ستۃ (ثقافۃ الہند، مجلّہ ۴۱، عدد ۴، ۱۹۹۰ء) (۲) رثاء الادیب الکاشغری (الرئد ۱۷ ربیع الثانی ۱۳۲۹ھ) (۳) رثاء فقید الامۃ الاسلامیۃ فضیلۃ الامام الہمام مولانا السید ابی الحسن علی الحسنی الندوی (مجلّہ البعث الاسلامی لکھنؤ، ربیع الثانی ۱۴۲۱ھ)۔ (۴) رثاء الاستاذ سعید احمد اکبرآبادی (الرائد ربیع الاول، ۱۴۰۶ھ)۔ (۵) ذکری خدا بخش خاں پٹنہ (غیر مطبوعہ)۔ (۶) أغانی التہانی، علی کتاب شعراء الرسول لسعید الاعظمی (البعث الاسلامی، جمادی الاولی ۱۴۱۹ھ)۔ (۷) راقم کی روائع الاعلاق کے متعلق کلام۔ (۸) مع خسرو فی حدائق شعرہ (مجلّہ المجمع العلمی الہندی، علی گڑھ)۔ (۹) ذکری العلامہ عبدالعزیز المیمنی (مجلّہ المجمع العلمی الہندی، علی گڑھ)۔ (۱۰) ادب الحدیث النبوی (سہ ماہی کاروان ادب، لکھنؤ جولائی تا ستمبر ۱۹۹۴ء، ص ۲۰۴)، کاروان ادب کے اسی شمارے میں صفحہ ۲۰۵ پر مرحوم پروفیسر سید ضیاء الحسن ندوی نے مولانا معصومی کی عربی نظم کو اردو میں منتقل کیا۔

یہ قابل ذکر ہے کہ ان کی پہلی عربی نظم ان کے زمانۂ طالب علمی کی ہے جسے ان کے استاذ علامہ عمیم الاحسان مجددی نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف ''فقہ السنن والآثار'' کے آخر میں (ص ۳۹۷، ۳۹۸) پر شائع کیا تھا، عربی شاعری کا ایک نمونہ حضرت مولانا علی میاںؒ کی وفات پر پیش کیے گئے مرثیے کے اشعار سے سطور ذیل میں دیا جارہا ہے:

تبكى الامام ، علوم الدين والعمل ‏ تبكى الهمام قلوب الناس والمقلُ

هـذا سـمـى (عـلـى) فى مكـارمـه ‏ هـذا كـنـى (عـلـى) لـؤلؤ خضلُ

هذا الذى جاء من أجلى بنى حسن ‏ خلقـاً وخُلقـاً و وصالا بمن يصـلُ

أثنی علیه شیوخ الدین وهو فتی　　بحسن سیرتهم ما عا ش یزد ملُ
قد کان غرة وجه (الهند) نیرة　　منها استضاء السنا الأقوام والنحلُ
سحبان دین الهدی طابت خطابته　　لم یستقم دونها علم ولا عملُ
مولفات له مشحونة غررا　　بها المجامع طول الدهر تحتفلُ
قد کان سیفا باذن اللّٰه منصلتا　　قولاً و فعلاً وما فی حده خللُ

اردو کلام میں سید الطائفہ علامہ سید سلیمان ندویؒ کی مشہور نعت ومناجات پر ان کی تخمیس کے چند بند ملاحظہ ہوں:

میرے مولیٰ ! دلِ احسان شناسا دے دے　　موج زمزم میں ڈھلی روح سراپا دے دے
روح قرآں میں بسی ، زندہ تمنا دے دے　　(صدق احساس کی دولت مرے مولا دے دے
غم امروز بھلا دے غم فردا دے دے)

میری ہستی ہے گناہوں سے رہین پستی　　عفو فرما مری ہر معصیت و سرمستی
لطف سے تیرے ہو سرسبز یہ اجڑی بستی　　(دھن کچھ ایسی ہو فراموش ہو اپنی ہستی
دلِ دیوانہ و سودائی و شیدا دے دے)

بھر دے تاریک فضا نور اتم سے اپنے　　درس قرآن پڑھا لوح وقلم سے اپنے
راہ سنت پہ چلا فضل ونعم سے اپنے　　(اپنے میخانے سے اور دست کرم سے اپنے
دونوں ہاتھوں میں مرے ساغر و مینا دے دے)

حضرت سید سلیمان ندویؒ کی ایک نعت کی تخمیس کے چند اشعار پیش ہیں:

اللہ رے کیا شان رسول عربی ہے　　فرمان خدا سیرت والائے نبی ہے
معراج امم سنت امی لقبی ہے　　(آدم کے لیے فخر یہ عالی نسبی ہے
مکی مدنی ہاشمی و مطلبی ہے)

یثرب کے قبائل، کہیں خزرج تھے کہیں اوس　　سب دام یہودان جفا کیش میں محبوس
پہنچے جو قدم آپ کے باطل پہ پڑی اوس　　(پاکیزہ تر از عرش و سما ، جنت و فردوس
آرام گہ پاک رسول عربی ہے)

سن زائر طیبہ ! کہ تری کیسی ادا ہو یہ تیرا سفر موجب الطاف خدا ہو
یعنی کہ جو رخ تیرا سوئے شاہ ہدیٰ ہو (آہستہ قدم نیچی نگہ پست صدا ہو
خوابیدہ یہاں روح رسول عربی ہے)

اسی طرح ''خمسہ براشعار امام الہند'' کا یہ رنگ ملاحظہ ہو

اللہ رے شکستہ پری بے زبان کی ہے انتہا بھی درد بھری داستان کی
لَو شمع کی نہ کیوں ہو زباں ترجمان کی نشتر بدل ہے آہ کسی سخت جان کی
نکلی صدا تو فصد کھلے گی زبان کی

ڈوبی جو نبض قوم تو اب کس کا دم ہو سرد یہ چارہ گر کہاں سے کریں گے علاجِ درد
سرہانے میرے پھول چڑھیں لاکھ سرخ و زرد گنبد ہے گرد باد تو ہے شامیانہ گرد
شرمندہ میری قبر نہیں سائبان کی

کشتی ہوس کی عزم کے ہاتھوں ڈبو دیا جو کچھ کہ میرے ہوش نے پایا تھا کھو دیا
شہ رگ میں اپنی درد کا نشتر چبھو دیا ہوں نرم دل کہ دوست کی مانند رو دیا
دشمن نے بھی جو اپنی مصیبت بیان کی

حضرۃ الاستاذ مولانا معصومی اپنی وسعت نظر، فکر وعمل میں اعتدال وتوازن اور وسیع المشربی کی بنا پر ہندوستان کے اہم تعلیمی اداروں، علمی وادبی مرکزوں جیسے ندوۃ العلما لکھنؤ، دارالمصنّفین اعظم گڈھ، ایشیاٹک سوسائٹی، ایران سوسائٹی کلکتہ وغیرہ کے اہم رکن تھے، مولانا کا تعلق ہر مکتب فکر ونظر کے اہل علم ودانش سے تھا اور وہ سبھی حلقوں میں قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے، مولانا مرحوم اپنی عظمت وجلالت شان کے باوجود نہایت متواضع، خاکسار، ملن سار اور خوش مزاج وخوش گفتار تھے، صاف ستھری اور پاکیزہ زندگی گذاری، زہد وقناعت، صبر واستقامت، عفو و درگذر اور حلم وتحمل ان کی زندگی کے درخشاں اوصاف تھے، طلبہ اور ریسرچ اسکالر کی ہمیشہ رہنمائی کی اور ان کے ساتھ تعاون کیا، استاذ محترم طویل عرصے سے پیہم آزمائش اور پریشانیوں سے دوچار رہے، ادہر دو تین سالوں سے صاحب فراش تھے اور گوناگوں امراض میں گھرے ہوئے تھے لیکن اس حالت میں بھی اہل علم ان سے ملاقات کے لیے آتے تو وہ ان کا خوش دلی سے خیر

مقدم کرتے اور انہیں اپنے وسیع مطالعے سے فیض یاب کرتے۔

سید علی اکبر رضوی ''بھارت یاترا'' میں مولانا معصومی کا تعارف کراتے ہوئے رقم طراز ہیں:

> ''بہت بڑے عالم ہیں لیکن زندگی نہایت سادہ اور صاف ستھری گذارتے ہیں، گھر کے بیرونی حصے میں ایک کمرہ ہے، پلنگ (سچ پوچھیے تو کھٹیا ہے) پڑا ہوا ہے، زمین پر دری بچھی ہوئی ہے اور اس پر دو کرسیاں رکھی ہوئی ہیں، خود کھٹیا پر بیٹھتے ہیں، مہمانوں کو کرسیوں پر بٹھاتے ہیں، دیوار کے ساتھ پورے کمرے میں ۴/۵ فٹ بلندی تک کتابیں تہ بہ تہ رکھی ہوئی ہیں، تنہائی میں کھٹیا پر لیٹے کتابوں میں غرق رہتے ہیں''۔ (ص ۵۲ و ۵۲)

رضوی صاحب کا خیال ہے کہ مولانا معصومی ''دن میں کام کرتے ہیں تو یہی کمرہ دفتر ہے اور کتب خانہ بھی، احباب ملنے آتے ہیں تو مہمان خانہ اور جب آرام فرماتے ہیں تو کمرۂ استراحت وخواب، سادگی اور اخلاق حسنہ کے پیکر ہیں''۔ (ص ۵۱-۵۲)

رضوی صاحب نے مولانا معصومی کی زندگی کے ایک ایسے پہلو پر روشنی ڈالی ہے جو عموماً ناپید ہے، فرماتے ہیں: ''مولانا صاحب کے لیے وقف بورڈ کی طرف سے ٹرانس پورٹ کا انتظام ہے لیکن ممدوح ذاتی کام کے لیے وقف بورڈ کی گاڑی استعمال نہیں کرتے، خوشی اور حیرانی کی بات ہے کہ اس دور میں بھی کچھ ایسے فرشتہ صفت حضرات موجود ہیں جو اپنی پوزیشن سے کسی قسم کا ذاتی فائدہ نہیں اٹھاتے''۔ (ص ۵۳)

دارالعلوم ندوۃ العلما لکھنؤ میں ان کے قدیم مخلص دوست حضرت مولانا محبوب الرحمان ازہری کی ذات بابرکات ہے، مدرسہ عالیہ کلکتہ میں تقریباً ۲۷/۲۸ سال ان دونوں بزرگوں کی رفاقت ''کندمانی جذیمۃ حقبۃ من الدہر'' کی مثال تھی، مولانا ازہری ریٹائرمنٹ کے بعد لکھنؤ آ گئے اور ندوۃ العلما کو اپنے فیوض و برکات سے شاد کام کر رہے ہیں، مولانا معصومی کلکتے ہی میں رہ گئے اور بالآخر ۲۳/جمادی الآخریٰ ۱۴۳۰ھ مطابق ۱۷/جون ۲۰۰۹ء کو وہیں کی خاک کے پیوند ہوئے۔

مولانا معصومی کی پہلی بار لکھنؤ آمد اپریل ۱۹۸۱ء میں ہوئی، ان کی لکھنؤ تشریف آوری

کے دو مقصد تھے، ایک ''عالمی رابطہ ادب اسلامی'' کے پہلے سمینار منعقدہ ۱۷/تا ۱۹/ اپریل ۱۹۸۱ء میں شرکت، دوسرے ۲۲/اپریل ۸۱ء کو مولانا ازہری کی دختر نیک اختر کے عقد نکاح ہمراہ راقم السطور کی تقریب میں شرکت، اس موقع پر مولانا مرحوم سے راقم کا تعارف ہوا اور اسی سفر میں لکھنؤ سے گیا تک معیت کا شرف بھی حاصل ہوا، بعد ازیں ان سے علمی و تصنیفی سرگرمی میں حسب استعداد کسب فیض کے مواقع میسر ہوئے، خاص طور پر راقم کی تالیف لطیف ''روائع الاعلاق'' مولانا مرحوم کی توجہ و علمی نگرانی اور بے لوث دل چسپی کی رہین منت ہے۔

استاذ محترم علامہ معصومی کے احباب و رفقا اور ان کے عقیدت مندوں اور قدر دانوں کی ایک لمبی فہرست ہے، چند اسمائے گرامی کے ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے:

مولانا محبوب الرحمان ازہری، مولانا سعید احمد اکبرآبادی، مولانا ابوسلمہ شفیع احمد، مولانا حکیم محمد زماں حسینی، پروفیسر عطا کریم برق، مولانا حبیب الرحمان اعظمی، مولانا محمد یحییٰ ندوی، ڈاکٹر مقتدی حسن ازہری، ڈاکٹر مختار الدین احمد آرزو، محمد اظہار الحق ملک، ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی، ڈاکٹر ابوسفیان اصلاحی، ڈاکٹر سید محمد اجتبا ندوی، ڈاکٹر عبداللہ عباس ندوی، مولانا ابوالعرفان خاں ندوی، مولانا سید محمد مرتضی مظاہری، مولانا سید محمد رابع حسنی، ڈاکٹر سعید الاعظمی، مولانا سید واضح رشید حسنی، مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، مولانا عتیق احمد بستوی، ڈاکٹر عبید اللہ فراہی، مولانا ضیاء الدین اصلاحی، ڈاکٹر محمد اجمل ایوب اصلاحی، محمد عمیر الصدیق دریابادی، قاضی اطہر مبارک پوری، مولانا مختار احمد ندوی، ڈاکٹر محمد نعیم صدیقی، محمد عزیر شمس، مولانا نور الحسن راشد کاندھلوی، شاہ شبیر عطا ندوی، پروفیسر احتشام احمد ندوی، پروفیسر ضیاء الحسن ندوی، پروفیسر محسن عثمانی، ڈاکٹر شمس تبریز خاں، ڈاکٹر نثار احمد اعظمی، مولوی ابوالحسن محمد نظام الدین فرنگی محلی اور ڈاکٹر سعید الرحمان فیضی (مقیم کناڈا) کے علاوہ عرب دنیا میں مولانا معصومی کے حلقۂ احباب میں علامہ الجزیرہ حمد الجاسر، ڈاکٹر شاکر فحام، ڈاکٹر رشاد عبدالمطلب، علامہ عبدالفتاح ابوغدہ کے اسمائے گرامی ملتے ہیں، ''منهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر''۔

اخبار علمیہ

تہران میں قرآن کریم کی بین الاقوامی نمایش کا افتتاح کرتے ہوئے ڈاکٹر حداد عادل نے کہا کہ درحقیقت قرآن کریم ہی سے مسلمانوں کی شناخت ہوتی ہے اور قرآن ہی اسلامی تمدن کی بنیاد ہے، اس لیے اگر اسلامی تمدن کے احیا اور اس کی عظمت رفتہ کو دوبارہ حاصل کرنا ہے تو قرآنی ہدایات و تعلیمات کا دامن تھامنا ہوگا، چھ دن تک جاری یہ بین الاقوامی نمایش ہر سال تہران میں منعقد کی جاتی ہے اور رمضان کے آخر تک جاری رہتی ہے، اس بار اس نمایش میں قرآن کریم اور اس سے متعلق ۱۵/ ہزار کتابوں کی نمایش کا بھی اہتمام کیا گیا ہے، اس میں قرآن سے متعلق سافٹ ویر، کتبے، خطاطی کے نمونے اور طغرے وغیرہ بھی پیش کیے گئے ہیں۔

دی نیوز کی اطلاع کے مطابق پاکستان کی وزارت تعلیم نے نئی تعلیمی پالیسی کے مسودے کو حتمی شکل دے دی ہے اور منظوری کے لیے وفاقی کابینہ کے حوالہ کردیا ہے، رپورٹ کے مطابق انگریزی زبان کو پہلے درجہ سے لازمی کیا گیا اور اردو کو رابطہ کی زبان کی حیثیت دی گئی ہے، مجموعی آمدنی کا سات فیصد حصہ تعلیم پر خرچ کرنے اور دوہرا معیار تعلیم ختم کر کے یکساں نظام تعلیم متعارف کرنے کا منصوبہ بنایا گیا ہے، اس کے علاوہ تعلیمی معیار کو بلند تر کرنے کے ساتھ دیگر سہولتوں اور اساتذہ کی تنخواہوں کو بہتر بنانے اور ۲۰۲۵ تک ہائی اسکول کی تعلیم مفت فراہم کرنے کی تجویز اس مسودہ کا خاص حصہ ہے۔

جنگ عظیم دوم کے بعد جرمنی کے مسلمان صرف برلن میں رہ گئے تھے اور کسی شہر میں ان کا کہیں نام ونشان نہیں تھا، پورے جرمنی میں صرف ایک مسجد تھی اور اسے بھی مقفل کردیا گیا تھا، اب اطلاع کے مطابق جرمنی کی آبادی میں مسلمانوں کا تناسب 3.7 فیصد یعنی ۳۰ لاکھ ہے، ۱۴سو مسجدیں اور اسلامی مراکز ہیں، جرمن سنٹرل انسٹی ٹیوٹ کے سربراہ علیم عبداللہ کا بیان ہے کہ وہاں ہر ہفتہ اوسطاً بیس افراد اسلام قبول کرتے ہیں جن میں اکثریت پڑھے لکھے عیسائیوں کی ہوتی ہے اور ان میں عورتیں ۶۰ فیصد ہوتی ہیں، ایک جائزہ کے مطابق قبولیت اسلام کی رفتار اگر یہی رہی تو ۲۰۵۰ء تک جرمنی میں مسلمان اکثریت میں ہوجائیں گے۔

خبر ہے کہ فلوریڈا کے ایک گرجا گھر کے صحن میں ایک نمایاں بینر پر ”اسلام ایک شیطانی دین ہے“ عبارت درج ہے، اس نازیبا عبارت کے خلاف خود امریکیوں کی ایک بڑی تعداد نے احتجاج کیا

اور اس کو جلد از جلد ہٹائے جانے کا مطالبہ کیا، ان کا کہنا ہے کہ مختلف ادیان و مذاہب کے مابین روابط اور باہمی احترام کے فروغ کی ضرورت ہے، ایسے میں مقدس مقامات پر اس قسم کی ہرزہ سرائی انتہائی افسوس ناک ہے، یہودی نژاد ڈانیس شومان نے کہا کہ ہم معذرت خواہ ہیں کہ مسلمانوں کو اپنے دین کے حوالے سے اس قدر نفرت انگیز کلمات سننے اور دیکھنے کو مل رہے ہیں، جو عام مذہبی اقدار و روایات کے بالکل منافی ہیں، امریکا کی ایک اور نمائندہ مسلم تنظیم ''کیئر'' نے چرچ کے اس مکروہ اور گھناؤنے اقدام کو مذہب اسلام سے عدم واقفیت پر محمول کیا اور مختلف مذاہب کے درمیان مباحثہ اور گفت و شنید کی ضرورت پر زور دیا۔

امریکی لائبریری آف کانگریس نے جون میں ایک کانفرنس کے دوران ''سکھ کلکشن انیشی ایٹیو'' کا آغاز کیا جس میں بین الاقوامی علما، مورخوں، مصنفوں، مصوروں اور ماہرین صنعت نے امریکی معاشرے کی خوش حالی میں امریکی سکھوں کی خدمات پر روشنی ڈالی، سکھ مذہب و تہذیب کے متعلق اس معلوماتی مجموعہ کے لیے امریکی لائبریری میں ایک خاص جگہ رکھی گئی ہے جہاں سکھ مذہب سے متعلق اور بھی کتابیں، خطوط اور تحقیقی مواد پیش کیا جائے گا۔

ندوۃ الشباب العالم الاسلامی (ریاض) کی اطلاع کے مطابق انڈونیشیا کے چھوٹے چھوٹے جزیروں میں لاکھوں نادار مسلمان آباد ہیں، جن کی امدادی اور رفاہی خدمت گذاری کے لیے عیسائی تنظیمیں شبانہ روز مصروف کار ہیں، اصل مقصد عیسائیت کا فروغ ہے، ان کے پاس ہیلی کاپٹر بھی ہیں، قابل ذکر بات یہ ہے کہ عیسائیت کی تبلیغ کے لیے انڈونیشیا کی مقامی ۶۵۰ زبانوں میں بائبل کے ترجمے شائع کیے جا چکے ہیں، اس کے برخلاف قرآن مجید کے ترجمے اب تک صرف انڈونیشیا کی سات زبانوں میں ہی دست یاب ہیں، عیسائیوں کے پاس سینکڑوں ریڈیو اسٹیشن، میگزین اور اخبارات ہیں، رپورٹ میں کہا گیا ہے کہ ان مسلمانوں کو دام عیسائیت سے بچانے کے لیے اس وقت وہاں کم از کم ۵۰ ملین قرآن مجید اور متعدد زبانوں میں اس کے ترجموں اور ایسے مسلمان مبلغوں کی ضرورت ہے جو وہاں کی مقامی زبانیں سمجھنے اور بولنے میں مہارت رکھتے ہوں۔

جرنل چیلنجز میں شائع ایک نئی تحقیق میں کہا گیا ہے کہ دنیا کے مختلف حصوں میں آباد لوگ چہرے کے تاثرات میں بھی مختلف ہیں، مغربی ایشیائی لوگوں کے برعکس مشرقی ایشیائی لوگ چہرے پر طاری ہونے والے خوف کو حیرانی اور ناخوش گواری و ناراضگی کے تاثر کو غصہ سمجھتے ہیں، مشرقی ایشیائی افراد تاثرات جاننے کے لیے آنکھوں کی طرف جب کہ مغربی ایشیائی آنکھوں سمیت پورے چہرے کو

دیکھتے ہیں، یونی ورسٹی آف گلاسگو کے ایک محقق نے اپنی اس تحقیق میں دعویٰ کیا ہے کہ چہرے کے تاثرات جاننے کا طریقہ دنیا کے مختلف حصوں میں الگ الگ ہے، تجربہ میں شامل مغربی اور مشرقی ایشیا دونوں گروپوں کے تیرہ تیرہ لوگوں کو چہرہ کے تاثرات جاننے کے لیے سات مختلف خاکے دیے گئے تھے جن میں خوشی، غم، ناراضی، خوف زدہ اور حیران ہونے جیسے تاثرات ریکارڈ کرنا تھے، تحقیق میں شامل لوگوں کی آنکھوں کی حرکت پر نظر رکھی گئی تھی کہ وہ تاثر جاننے کے لیے خاکے کے کس حصے کی طرف زیادہ دیکھتے ہیں، معلوم ہوا مشرقی ایشیائی لوگ آنکھوں کی طرف جب کہ مغربی ایشیائی افراد آنکھوں کے ساتھ پورے چہرے کی طرف دیکھتے ہیں۔

ترکی کے شہر استنبول کے ایک میوزیم کی مرمت کے دوران قدیم موزیک پتھر دریافت ہوئے ہیں، خبر کے مطابق یہ میوزیم بہت پہلے ایک چرچ تھے، سلطنت عثمانیہ میں اسے مسجد میں تبدیل کر کے دیواروں پر پلاسٹر کر دیا گیا تھا، ۱۹۳۵ء میں اسے ایک میوزیم کی شکل دے دی گئی، قدیم موزیک کی دریافت کی خبر سن کر وزیر سیاحت نے اس میوزیم کا دورہ کیا، ماہرین اس کے اصلی زمانہ اور اس کی خصوصیات جاننے کے لیے اس پر تحقیق کر رہے ہیں۔

حکومت برطانیہ کے وزیر برائے بلدیاتی امور و اقلیات جناب صدیق خان کچھ دنوں قبل سعودی عرب کے سرکاری دورے پر گئے، عمرہ کے بعد انہوں نے سعودی عرب کے جیلوں میں دہشت گردوں اور خطرناک مجرموں سے ملاقات کی، ان کا بیان ہے کہ وہ سعودی قید خانوں میں ماخوذ مجرموں کو دی جانے والی تعلیم و تربیت سے حد درجہ متاثر اور خواہش مند ہیں کہ برطانوی حکومت بھی اس طریقہ کار کو اپنائے تاکہ مجرموں کی تعداد میں کمی آئے، ان کے مطابق سعودی علما کی تعلیم و تربیت نے قیدیوں کے ذہن اور دل کی اصلاح کچھ اس انداز سے کی ہے کہ دہشت گردی اور انتہا پسندی کی جانب مائل قیدیوں میں اعتدال پسندی کا رجحان فروغ پا گیا ہے اور یہ یقیناً سعودی عرب کے علما کا ایک اہم کارنامہ ہے اور بلاشبہ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ سعودی عرب کے قید خانے عادی مجرموں کی اصلاح کے لیے بنائے گئے ہیں نہ کہ ان کو طرح طرح کی اذیت پہنچانے کے لیے اور یہ مکمل طور پر اسلامی تعلیمات، مواعظہ حسنہ اور ہمدردی اور اخلاص کے مطابق ہے۔

ک، ص اصلاحی

وفیات

آہ! مولانا حبیب ریحان خاں ندوی مرحوم

مولانا حبیب ریحان خاں ازہری ندوی ۸ راگست کو اس دنیائے فانی سے رخصت ہوکر اپنے مالک حقیقی سے جاملے، انا للہ وانا الیہ راجعون، علم و تحقیق اور فکر و نظر کے لیے ان کا اٹھ جانا بڑا اور سخت سانحہ ہے، علم و فکر کی نسبت جن شخصیتوں سے معتبر قرار پاتی ہے، مولانا ازہری ندوی کی شخصیت ان میں سے ایک اور نمایاں تھی۔

وہ بھوپال دارالاقبال کے اس خانوادے کے چشم و چراغ تھے جس نے ریاست بھوپال میں شروع سے دینی و اصلاحی رہنمائی کا فریضہ انجام دیا، مولانا محمد عمران خاں ازہری ندوی اس خاندان کے گل سرسبد تھے اور مولانا حبیب ریحان خاں ان کے فرزند ارجمند ہی نہیں بجا طور پر سرلابیہ تھے، ۱۳راگست ۳۶ء کو وہ بھوپال میں پیدا ہوئے، خاندانی روایات کے مطابق تعلیم کی تکمیل دارالعلوم ندوۃ العلما سے کی، فراغت کے بعد کچھ عرصے کے لیے ندوہ اور تاج المساجد میں تدریسی خدمات انجام دیں، پھر مزید تعلیم کے لیے مصر کا رخ کیا، قاہرہ یونی ورسٹی اور عرب لیگ کالج سے گریجویشن کرنے کے بعد جامعہ ازہر سے عربی زبان و ادب اور پھر اس کے شعبہ دینیات سے تخصص بھی کیا، عربی زبان و ادب پر قدرت اس درجہ حاصل ہوئی کہ لیبیا میں عربی زبان کے استاد ہوئے اور قریب پچیس سال تک یہ خدمت پوری نیک نامی سے انجام دیتے رہے لیکن ان کی یہ بڑی خوبی ہے کہ دیار غیر میں اردو ماحول سے دور رہ کر بھی وہ اردو میں برابر لکھتے رہے، ان کی تحریر شروع سے بڑی سادہ اور بیساختہ رہی، مولانا عبدالماجد دریابادی نے ان کی تحریروں کی قدر افزائی کی، ان کے رسالہ صدق میں ان کے خطوط تک مولانا دریابادی اہتمام سے شائع کرتے، کسی نوعمر لکھنے والے کے لیے یہ اعزاز کی بات تھی، برہان اور دوسرے رسائل میں بھی ان کے مضامین شائع ہوتے رہے، معارف میں ان کا پہلا مقالہ ۶۵ء میں ''یہود کی تصویر، قرآن اور بائبل میں'' کے عنوان سے دو قسطوں میں چھپا اور اس کے بعد ان کے مقالات

برابر معارف کے صفحات کی زینت بنتے رہے، مثلاً پوپ کا وثیقہ اور اس کا تحلیلی تجزیہ، سر کے بالوں کی شرعی حیثیت، مولانا محمد علی جوہر کا مرثیہ از احمد شوقی مصری، عقیدہ توحید، مغربی افکار کی یورش اور علامہ شبلی کا کارنامہ، زکوۃ کا انفرادی واجتماعی نظام، اقبال کی علمی جستجو، تورات وانجیل کی دو بشارتیں جن کے مصداق حضورؐ ہیں، محمدؐ انسانیت کے معالج بائبل کی دو بشارتوں کی روشنی میں، حرم نبوی کے واردات ومشاہدات، عالم اسلام کی جامعہ ازہر کا حال، معارف میں شائع شدہ ان مقالات کے عنوانات سے ہی اندازہ ہوتا ہے کہ علم کا دائرہ کتنا وسیع، کتنا متنوع اور کتنا سنجیدہ تھا، ان کے علم اوران کے مطالعہ کی وسعت کا حقیقی اندازہ صرف ان ہی کو ہوسکتا ہے جوان سے قریب رہے، علم کا ایسا استحضار، کلام وفقہ کے ساتھ زبان وادب میں اب شاید اور خال خال ہی نظر آئے، استحضار کی برکت تھی کہ ان کا اشہب قلم نہایت سرعت سے قرطاس وقلم کی وادیوں کو طے کر لیتا، ان کی کتابوں کی فہرست خاصی طویل ہے، ان میں مطبوعہ تو کم ہیں غیر مطبوعہ بہت زیادہ ہیں، مطبوعات میں تخلیق انسانی کا مقصد، مغربی تہذیب کا انحطاط وعلاج، مسلم پرسنل لا، اسلام عقائد اور خصوصیات، جذبات شوق، موزوں پر مسح، قرآنی دعائیں وغیرہ ہیں، کتابوں کی اشاعت کے لیے انہوں نے خود اپنا تصنیفی ادارہ قائم کیا، ۷۲ء میں اس کی بنیاد ان کی کتاب تخلیق انسانی کی اشاعت سے مولانا محمد عمران خاں ندوی نے رکھی، اس وقت اس کتاب کی رسم اجرا کا منظر بھی بھوپال کی علمی تاریخ میں یادگار بن گیا کہ اس میں شہر کی تمام دینی علمی اور ادبی ہستیاں جمع تھیں، میں اس وقت ابتدائی درجات کا طالب علم تھا لیکن مولانا محمد عمران خاں ندوی کی یہ بے پناہ محبت تھی کہ حلقۂ طلبہ میں سے انہوں نے میرا انتخاب کیا، آج بھی وہ سارے منظر سامنے ہیں بعد میں یعنی ۹۱ میں اس تصنیفی ادارے کی جدید عمارت کا افتتاح حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کے دست مبارک سے ہوا، یہیں سے اسلام، خصوصیات اور عقائد شائع ہوئی جو مصر کے مشہور عالم ڈاکٹر شیخ محمد یوسف موسیٰ کی ایک کتاب کا جزوی ترجمہ ہے اور اس سے فاضل مترجم کی ترجمہ نگاری کی خوبی بھی واضح ہوتی ہے، لیبیا سے آنے کے بعد بھوپال میں ان کی زندگی مسلسل عمل سے عبارت رہی تصنیف وتالیف کے علاوہ وہ دارالعلوم تاج المساجد کے معتمد تعلیم کی حیثیت سے سرگرم عمل رہے تو ساتھ ہی اخبار بھوپال ٹائمز کے پروپرائٹر واڈیٹر بھی رہے، بھوپال کے علاوہ

پورے ملک میں ان کی لیاقت کا اعتراف رہا، رابطہ ادب اسلامی، فیکلٹی آف تھیالوجی علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی، مسلم مجلس مشاورت، ملی کاونسل کے وہ موقر رکن بنائے گئے، بیرون ملک وہ برطانیہ کے اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ اور ملیشیا کے انٹرنیشنل اسلامک کیلنڈر پروگرام کے بھی رکن رہے، صدر جمہوریہ کی جانب سے ان کو عربی زبان کی خدمت کے لیے سند اعتراف کے اعزاز سے بھی نوازا گیا، دارالمصنّفین سے ان کی عقیدت کے لیے یہی کافی ہے کہ ان کی سب سے عمدہ تحریریں معارف کے لیے وقف ہوئیں، اصل یہ ہے کہ ان کو علامہ شبلی سے عجب والہانہ محبت تھی، اس کا اظہار ان کی نجی محفلوں میں تو ہوتا ہی تھا، انہوں نے اس محبت کو پائندہ اس طرح بنایا کہ ان کی ہر کتاب میں انتساب صرف علامہ شبلی کے نام ہوتا، یہ انتساب سرنامہ کی حیثیت سے ان کی کتابوں کی پہچان بن گیا جس میں انہوں نے اپنی عقیدت کے پھول اس طرح نچھاور کیے کہ ''دارالتصنیف والترجمہ کا انتساب ندوہ تحریک کے روح رواں اور معمار حقیقی، دارالمصنّفین کے موسس، اردو کے لافانی ادیب و شاعر، علوم اسلامیہ کے محقق اور سیرت نگار رسولؐ اعظم ''شبلی'' کے نام کرتے ہوئے مجھے فخر و مسرت ہے، شبلی کے نام اور کام کا سایہ علم و ادب کا ابر کرم بن کر میری اور بے شمار علما و ادبا کی تحریری خدمات سیرابی بخشتا رہا ہے''، پورے ایک صفحے کے انتساب کا یہ صرف ایک حصہ ہے، افکار و خیالات کے اظہار اور احقاق حق میں انہوں نے کبھی مصلحت دیکھی نہ وقت کی نزاکت کی پرواہ کی، ان کے بعض خیالات سے ان کے مخلص ترین متعلقین کو اختلاف بھی رہا بعض مسائل میں ان کے تفردات کے جواز کے لیے کافی حیلوں اور دلیلوں کی ضرورت ہے لیکن ان کی سوچ کی پاکی اور ان کے لہجے کی بے ساختگی، کبھی تلخی نہیں پیدا ہونے دیتی تھی، ان کے اسی معروضی مزاج نے ان کو علمی سمیناروں میں بڑی مقبولیت بخشی سچ یہ ہے کہ علمی مجالس میں ان کی موجودگی سے رونق میں اضافہ ہوتا تھا، خاندانی وجاہت، مالی فراغت، علمی اعزازات کی نعمت سے اللہ تعالیٰ نے ان کو اس دنیا میں نوازا اور حق یہ ہے کہ انہوں نے ان نعمتوں کی قدر اس طرح کی کہ کبھی ان کے چہرے یا عمل کی کسی ایک شکن سے بھی غرور اور پندار کی ایک جھلک بھی نہ ظاہر ہوئی، بھوپال کی زندہ دلی کی وہ تصویر تھے، آہستہ آہستہ وہاں کے کوہ و کمر اپنے کلیموں سے خالی ہوتے جاتے ہیں، شعلۂ سینائی کی تجلیاں معدوم کیوں نہ ہوں؟ اللہ تعالیٰ بال بال مغفرت فرمائے۔ ع - ص

مطبوعات جدیدہ

البلاغ المبین علی رؤوس الاشہاد: از شیخ امام الدین الفنجابی، ترتیب وتعلیق جناب مولانا مسعود احمد الاعظمی، قدرے بڑی تقطیع، کاغذ وطباعت عمدہ، مجلد، صفحات: ۲۱۶، قیمت: ۱۵۰ روپے، پتہ: دارالمعارف الاسلامیہ، کریلی، الہ آباد اور محمد اسعد بن شیخ محمد طیب، مدرسہ دارالعلوم مئو، یوپی۔

سیرت نگاری کے لیے سب سے مستند اور اہم ذرائع، احادیث وروایات کے مجموعے ہیں، اس سلسلے میں نبوت کے دلائل سے ہمیشہ خاص اعتنا کیا گیا، دلائل النبوۃ کے نام سے مصادر سیرت کا ایک بیش بہا سرمایہ علوم اسلامیہ کے دامن میں محفوظ ہے، زیر نظر کتاب کے لائق مرتب نے امام ابوداؤد سے علامہ ابن ظفر مکی تک یعنی چھٹی صدی ہجری تک متعدد بہترین مصادر کا ذکر کیا ہے، زیر نظر کتاب بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے لیکن اس کا تعلق متقدمین سے نہیں بلکہ یہ چودہویں صدی کے ایک بزرگ کا کارنامہ ہے جو پنجاب کے ایک گاؤں میں پیدا ہوئے، لاہور میں ایک وقت گذار کر دیوبند پہنچے، یہ دارالعلوم کا ابتدائی زمانہ تھا، بعد میں وہ مئو آ گئے یہاں ان کے علم وفضل کا شہرہ ہوا، مرجع خلائق ہوئے، محدث فقیہ شیخ عبدالغفار مئوی ان کے خاص شاگرد ہوئے، اس کتاب کے علاوہ ان کے کئی اور رسائل ہیں لیکن مقدمہ کتاب سے معلوم ہوا کہ وہ لکھنا بالکل نہیں جانتے تھے، یہ حیرت انگیز اور غالباً نادر مثال ہے، کتاب کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں نبی کریمؐ اور آپؐ کی نبوت کے متعلق صرف اہل کتاب کی شہادتوں اور واقعات کو یکجا کیا گیا ہے، بقول مقدمہ نگار یہ کتاب قریب سو سال پہلے چھپ چکی ہوتی، ریاست بھوپال نے اس کتاب کی قدردانی کرتے ہوئے اس کی طباعت کے لیے اور اس کے فاضل مولف کے لیے وظیفہ کی شکل میں مالی معاونت کی تھی لیکن بوجوہ یہ کتاب طبع نہ ہو سکی، اس کی بہتر سے بہتر شکل میں طباعت واشاعت کے لیے خوش بختی دوسروں کے لیے مقدر تھی، ناشر مقبول احمد بن شیخ قمر الزماں الہ آبادی کے علاوہ اس میں اصل حصہ فاضل مرتب ومدون کا ہے کہ انہوں نے ایک بوسیدہ، ناقص اور غیر مرتب مخطوطے کو بڑی محنت اور حسن سلیقہ سے اور جدید تحقیق وتعلیق کی تمام خوبیوں سے سجا کر پیش کر دیا، علم حدیث میں یہ کتاب علمائے ہند کی قابل فخر روایات کی ایک اور روشن مثال ہے۔

سرمۂ اعتبار: از ڈاکٹر رئیس احمد نعمانی، متوسط تقطیع، بہترین کاغذ وطباعت، مجلد، صفحات: ۱۸۶، قیمت: درج نہیں، پتہ: مرکز تحقیقات فارسی، آفس آف دی کلچرل کونسلر، سفارت خانہ جمہوریہ اسلامیہ ایران، ۱۸-تلک مارگ، نئی دہلی-۱۔

فارسی زبان میں خوب صورت غزلوں اور اشعار کا یہ مجموعہ جناب رئیس احمد نعمانی کی ان صلاحیتوں کا آئینہ ہے جن کے لیے صرف لفظ خداداد ہی موزوں ہے، فارسی زبان وادب سے عمومی بے اعتنائی کا شکوہ بے جا نہیں، تاہم ہند کے خاکستر میں اب بھی ایسی چنگاریاں ہیں جن کی روشنی اور حرارت سخندان پارس کی نگاہوں کو روشن اور گرم کردیتی ہے، اس مجموعہ کلام کا شاعر بھی ہندوستان کی روشن ترین فارسی روایات کا وارث وامین ہے اس سے پہلے بھی ''برات معنی'' کے نام سے ان کا فارسی مجموعہ کلام چھپ چکا ہے لیکن زیر نظر مجموعہ کی غزلوں کی بات ہی کچھ اور ہے، آج اگر کوئی حالی ہوتا تو شاید وہ ان اشعار کو دیکھ کر وہی کہتا جو شبلی کی غزلوں کی سرمستی وجوش کے متعلق حالی نے کہا تھا، تاہم ایران کے علی رضا قزوہ نے ''سر بانگ'' میں خوب کہا کہ خدا کا شکر ہے کہ سرزمین ہند کو فارسی شاعری کے لیے خدا تعالیٰ نے رئیس نعمانی جیسا چراغدار زبان فارسی کا تحفہ دیا، شاعر کی نازک مزاجی، خودداری اور آشفتہ سری کی باتیں عام طور پر بیان کی جاتی ہیں لیکن نعمانی کو قریب سے جاننے والے ان کے درد وکرب سے آشنا ہیں جو ان کو اپنوں اور بیگانوں سے ملے، یہی تکلیف اور تلخی ان کے اشعار میں سرایت کر گئی، رئیس نام لیکن فقر کو فخر کہنے کی مجبوری، شاعر کے احساسات، دل کی آواز کیوں نہ بن جائیں۔

به صدق گفتهٔ من پے نمی برد ہرگز — کسی کہ حس نکند تلخی کلامم را
به باغ و راغ دم صبح سرسری مگذر — به روی سبزه و گل بیں مآل شبنم را
کجا است دست شفائی کہ زخم ہائے دلم — زمانہ ہاست کشد انتظار مرہم را

شاعر نے سچائی سے کہہ دیا

سخت در رنجم به دست ایں دل شوریده ام — نے زگلزارش خوش آید، نے به صحرا آشنا
ماجرائے بےخودی من، زچشمانت بپرس — کافرم، گر بوده باشم، جام وصہبا آشنا

شاعر کو احساس ہے کہ فراز دار ہی پر حرف وفا سجتا ہے، اس کی شاعری اسی احساس کا نہایت دل کش اظہار ہے، غزلوں کے کیف وکم کا پوچھنا کیا، کچھ اور اشعار اور قطعات تاریخ ہیں خصوصاً والدہ مرحومہ کی یاد میں تعزیتی اشعار، سب اس لائق ہیں کہ تفصیل سے ان کی بات کی جائے، حمد ونعت ومناجات کا التزام بھی ہے، سرمۂ اعتبار ہمارے نزدیک سرمایۂ افتخار بھی ہے۔ ع-ص